LA VIE SPIRITUELLE

LES MYSTÈRES DE DIEU

J. Leclercq : L'Epiphanie, fête du sacre 6
E. Vauthier : Le Saint-Esprit et l'unité de l'Eglise. 18
A. Viard : La charité accomplit la Loi 27

NOTRE SANCTIFICATION

Apostolus : Pour un combat spirituel 35
M.-J. Nicolas : La vraie notion de vie religieuse 39
XXX : A propos de la formation des séminaristes. 59

LES HOMMES ET LES ŒUVRES DE DIEU

M. Mellet : Saint Augustin et la charité fraternelle. 69
J. Doyen : Charité fraternelle des chrétiens d'Allemagne 92

CHRONIQUES

Quelques réflexions de captivité sur nos séminaires, 106; Fêtes populaires et missionnaires, 113; L'œuvre posthume du Père Mersch, 117.

Les Livres, 125; *A travers les revues*, 139.

N° 303 JANV. 1946

ÉDITIONS DU CERF

LA VIE SPIRITUELLE

Paraît le 1er de chaque mois

■

ABONNEMENTS

FRANCE	Un an	200 fr.
	Abonnement de soutien	500 fr.
	Six mois	125 fr.
	Le numéro	25 fr.
ÉTRANGER	Un an.....	250 fr.

Chèque postal : Éditions du Cerf - Paris 1436-36

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

Pour tout changement d'adresse envoyer 4 fr. et l'ancienne bande.

■

La correspondance doit être adressée

à

ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
*29, Boulevard de Latour-Maubourg — PARIS-VII*e

Téléphone : INV. 23-86 et 07-45

A paraître incessamment

LA MAISON-DIEU N° 4

(4e trimestre 1945)

est consacrée au congrès de Saint-Flour

le numéro : **65** fr.
franco. . . : **70** fr.

28e ann. 303. t. LXXIV. N° 1. Janvier 1946.

LA VIE SPIRITUELLE
N° 303 — Janvier 1946

SOMMAIRE

LES MYSTÈRES DE DIEU

J. LECLERCQ. L'Epiphanie, fête du sacre 6

La descente du Saint-Esprit sur Jésus à son baptême rappelle l'élection des prophètes. Mais ici l'Esprit n'est pas « donné » à qui ne l'avait pas encore. C'est l'« épiphanie » du pouvoir prophétique et royal du Christ, comme le sacre est la manifestation d'un pouvoir que le roi possède déjà.

E. VAUTHIER. Le saint-esprit et l'unité de l'église. 18

Le Saint-Esprit qui habite en nous par la grâce, fait l'unité vivante du Corps mystique. Vérité qu'il est utile de méditer pendant l'octave de prières pour l'unité de l'Eglise.

L. VIARD. « La charité accomplit la loi » 27

Commentaire de l'épitre aux Romains, 12,9 *à* 13,10.

NOTRE SANCTIFICATION

APOSTOLUS. Pour un combat spirituel 35

35.000 *prêtres, et la France se déchristianise*?

M.-J. NICOLAS. La vraie notion de la vie religieuse.. 39

Des critiques de la vie religieuse s'élèvent de nos jours au nom de l'Evangile. C'est qu'on n'en voit que l'extérieur et les malfaçons. Son esprit, qui est de tendre à la charité évangélique, en fait et en fera toujours la grande école de perfection chrétienne.

Un Directeur de Séminaire. A propos de la formation des séminaristes (II) 59

L'auteur achève sa tentative de développer les spiritualités et les méthodes issues du XVII^e^ *siècle en fonction des besoins du* XX^e^. *Il en envisage deux applications : la place du corps et le sens de la communauté.*

LES HOMMES ET LES ŒUVRES DE DIEU

M. MELLET. Saint Augustin, prédicateur de la charité fraternelle (III) 69

« *Vous voulez voir Dieu, nous dit Augustin : aimez vos frères* ».

M. DOYEN. Comment les chrétiens d'Allemagne ont pratiqué la charité fraternelle 92

« *Et moi je vous dis : aimez vos ennemis* ». *Entre pays ennemis les catholiques se sont aimés au-dessus de leurs inimitiés nationales. Voici le témoignage d'un prêtre français, ouvrier en Allemagne.*

CHRONIQUES

Un Supérieur de Séminaire. QUELQUES RÉFLEXIONS DE CAPTIVITÉ SUR NOS SÉMINAIRES 106

J. BONDUELLE. FÊTES POPULAIRES ET MISSIONNAIRES .. 113

Jugement d'un théologien sur les créations paraliturgiques d'une paroisse missionnaire.

M.-J. CONGAR. L'ŒUVRE POSTHUME DU PÈRE MERSCH.... 117

LES LIVRES

R. P. BRAUN, L'œuvre du Père Lagrange (*L.-M. Dewailly*) . 125

R. P. GOURBILLON, Evangile selon saint Luc (*R. Flacelière*) 128

R. P. BRILLET, Amos et Osée (*A. Molien*) 129

R. P. ALLO, Evangile et évangélistes (*A. Molien*) 130

E. FLEG, Ecoute Israël, III, l'Eternel est Un (*H. Maréchal*) 132

P. RENAUDIN, Quatre mystiques anglais (*J.-A. R.*) 134

Chan. A. BOYER, Pédagogie chrétienne (*M. Fargues*) .. 136

Y. DANIEL, Vivre en chrétien (*A.-M. H.*) 138

A TRAVERS LES REVUES

Esprit. — Maison-Dieu. — Prêtre et Apôtre. — Paroisse universitaire. — L'Union apostolique. — L'ouvrier de la moisson. — La Vie Intellectuelle. — Missionnaires. — Cercle Saint-Jean-Baptiste. — Dieu Vivant. — Revue ecclésiastique de Liége. — Documents. — Chroniques de la Revue des Jeunes. — Ecole et vie 139

L'Épiphanie, fête du sacre

EPIPHANIE veut dire « manifestation », et la fête du 6 janvier a précisément pour objet la révélation du mystère de l'Incarnation (1). Ce mystère s'est accompli, on l'a célébré à Noël. Mais il fallait encore qu'il fût proclamé, promulgué, rendu public, porté à la connaissance de tous.

Avant d'inaugurer son ministère auprès des hommes, le Christ leur a été présenté officiellement. Son Père l'a intronisé et il nous a remis, pour ainsi dire, ses lettres de créance lors de trois événements qui, des premiers siècles à nos jours, ont été rappelés en la fête d'Epiphanie : l'adoration des Mages, le baptême du Christ et le miracle de Cana. Cette énumération suit l'ordre selon lequel ils se sont succédé dans le temps. Mais dans l'ordre logique et dans l'ordre chronologique, celui de ces trois événements qui est au centre des deux autres et qui est le plus important : c'est le baptême du Seigneur. La liturgie romaine d'aujourd'hui nous invite, en effet, à le considérer comme tel : en deux antiennes — les deux plus solennelles de la fête, — l'Eglise unit ces trois mystères en un seul; un raccourci très expressif met le baptême

(1) Ceci d'après saint Augustin et les autres Pères de l'Eglise. Sur l'origine et sur l'histoire de l'Epiphanie, j'ai apporté ailleurs des précisions, *Aux origines du cycle de Noël*, dans *Ephemerides liturgicæ*, 1946.

du Christ en relation avec toute l'œuvre du salut. Celle-ci a consisté à réconcilier l'humanité pécheresse avec Dieu en la personne de son Fils : à ces noces royales du Christ et de l'Eglise, qui furent célébrées lors du baptême de Jésus, les Mages, par anticipation, couraient déjà en se rendant à Bethléem; et le miracle de la transformation de l'eau en vin aux noces de Cana — symbole du banquet eucharistique et de la joie qu'il cause — est le prolongement, la première conséquence, et comme la mise en œuvre, de la réconciliation opérée au Jourdain : « Aujourd'hui au céleste Epoux a été unie l'Eglise, *parce que* dans le Jourdain, le Christ a lavé ses péchés : les Mages, avec leurs présents, courent aux noces royales, et de l'eau transformée en vin les convives se réjouissent, *Alleluia* » (2). La seconde antienne met le baptême au sommet des deux autres mystères et le présente comme leur achèvement, bien que, selon le temps, il se soit situé au milieu, parce que en réalité c'est lors de son baptême que le Christ a été manifesté comme notre Sauveur : « Nous célébrons un jour illustré par trois faits merveilleux : aujourd'hui l'étoile a conduit les Mages vers la crèche; aujourd'hui l'eau a été transformée en vin pendant les noces; aujourd'hui dans le Jourdain le Christ a voulu être baptisé par le Baptiste *afin de nous sauver* » (3).

Le baptême du Christ est l'un des événements de sa vie auxquels, de notre temps, on pense généralement le moins. La liturgie, pourtant, se garde bien de le passer sous silence : après l'avoir plusieurs fois mentionné le jour même de l'Epiphanie, elle en fait

(2) Antienne du *Benedictus* à Laudes.
(3) Antienne du *Magnificat* aux Vêpres.

l'objet principal de la solennité de l'octave de cette fête. Interrogeons les sources de la foi chrétienne et nous verrons, d'une part, l'importance de cet événement dans la vie du Seigneur et dans l'enseignement de l'Eglise primitive, et, d'autre part, sa signification dans l'œuvre du salut.

I. LE BAPTÊME DU CHRIST

Le récit évangélique du baptême du Christ au Jourdain s'éclaire de tout son contexte. Celui des Evangiles synoptiques qui représente peut-être la catéchèse apostolique sous sa forme première, celui de saint Marc, compagnon de saint Pierre, commence par rappeler le ministère de Jean-Baptiste, « prêchant le baptême de pénitence pour la rémission des péchés » (4); en baptisant dans l'eau, le Précurseur annonce « qu'un autre baptisera dans le Saint-Esprit » (5). Et aussitôt, dès le verset suivant, saint Marc raconte comment saint Jean baptisa le Seigneur (6). Et après qu'il l'eût baptisé, en remontant de l'eau, il vit les cieux ouverts et l'Esprit-Saint descendant comme une colombe et demeurant sur lui. Et une voix venant du ciel se fit entendre : « Tu es mon Fils aimé, en toi, j'ai mis mes complaisances » (7). Saint Matthieu et saint Luc concordent exactement avec saint Marc sur tous les points, qui sont tous importants : l'ouverture du ciel, la descente du Saint-Esprit, le fait que la colombe « demeure » sur Jésus,

(4) *Mc.*, I, 4.
(5) *Mc.*, I, 8.
(6) *Mc.*, I, 9.
(7) *Mc.*, I, 10-11.

la voix du Père proclamant que Jésus est son Fils (8). Dès lors était réalisée « l'épiphanie » : ce mot figure dans l'Evangile de saint Jean sur les lèvres de Jean-Baptiste : « Je ne le connaissais pas, mais pour qu'il fût *manifesté* en Israël, je suis venu baptiser dans l'eau » (9). Après cette scène où Jésus a été proclamé comme Fils de Dieu et où, pour la première fois, le mystère de la Trinité a été clairement révélé, chacune des Personnes divines attestant sa présence, Jean-Baptiste, qui a reconnu en Jésus le Messie, peut rendre témoignage : « J'ai vu l'Esprit descendant du ciel comme une colombe, et il resta sur lui. Et je ne le connaissais pas, répète Jean-Baptiste; mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : « Celui sur lequel tu verras le Saint-Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint. Et je l'ai vu, et j'atteste qu'il est le Fils de Dieu » (10).

La descente du Saint-Esprit était le signe attendu par le Précurseur; ce signe une fois donné, le Précurseur n'a plus qu'à s'effacer : Jésus entre en fonction. « Il commence, dit saint Luc, âgé d'environ trente ans » (11).

Or il n'a pas été seulement manifesté comme le Messie et comme le Fils de Dieu, mais aussi comme le Sauveur. Au moment de le baptiser, le Précurseur, en le voyant venir, l'avait désigné en ces termes : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le

(8) *Mt.*, III, 16-17; *Lc.*, III, 21-22. Toutes ces circonstances sont énumérées avec précision dans les deux premiers répons des Matines de l'Epiphanie, du dimanche dans l'octave et du jour de l'octave.

(9) *Jn.*, I, 31.

(10) *Jn.*, I, 32-34. C'est ce récit selon saint Jean qu'on lit à l'évangile de la messe de l'octave de l'Epiphanie.

(11) *Lc.*, III, 23.

péché du monde » (12). Il suggérait ainsi qu'il existe un lien entre le baptême du Christ et la destruction du péché. La liturgie lui fait écho, nous l'avons vu, et l'hymne de l'Epiphanie évoque les termes du Baptiste :

> L'*Agneau* céleste entre en contact
> Avec l'onde pure du torrent :
> Les péchés qu'il ne porte pas,
> Il nous en lave et les supprime (13).

Jésus lui-même devait parler de sa Passion comme de son second baptême (14). Aussitôt après son premier, il met fin à sa vie cachée, à la période de ce qu'on pourrait appeler sa vie privée; introduit solennellement par le Père et l'Esprit dans son rôle de Rédempteur, il entre immédiatement en lutte contre Satan et manifeste sa puissance par son premier miracle. Les trois évangélistes synoptiques soulignent le fait que Jésus est « conduit » (15), « poussé » (16) au désert par l'Esprit qui vient de descendre sur lui. Et quand il a jeûné, commencé de souffrir, vaincu la tentation, il se rend à Cana où il change l'eau en vin. C'est là « le commencement des signes de Jésus, ajoute saint Jean, et il *manifesta* sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (17) : désormais, donc, « l'Epiphanie » — tel est le mot employé ici par saint Jean — l'Epiphanie est accomplie, la manifestation de la divinité du Christ aux démons et aux hommes est

(12) *Jn.*, I, 29.
(13) Hymne *Crudelis Herodes Deum* des Vêpres.
(14) *Lc.*, XII, 50.
(15) *Mt.*, IV, 1.
(16) *Mc.*, I, 12; Lc., IV, 1.
(17) *Jn.*, II, 11.

complète, l'œuvre de la Rédemption n'a plus qu'à développer toutes ses phases dans le Christ et en nous.

Après le baptême du sang — c'est-à-dire la Passion et la Résurrection du Christ —, après que le Seigneur sera remonté dans les cieux — ceux-ci ne sont-ils pas « ouverts »? (18) — la Pentecôte sera pour l'Eglise ce baptême dans l'Esprit-Saint que le Précurseur annonçait et dont le gage avait été donné lorsque le Saint-Esprit était descendu sur Jésus, car ce baptême dans l'Esprit était aussi, d'après saint Jean-Baptiste, un « baptême de feu » (19). Dans le discours qui précédera l'Ascension, parmi les dernières paroles qu'il adressera à ses disciples, Jésus leur rappellera encore une fois que « Jean a baptisé dans l'eau, mais qu'eux seront bientôt baptisés dans le Saint-Esprit » (20). On voit que toutes les circonstances qui ont marqué le baptême de Jésus correspondent aux circonstances de l'œuvre du salut.

Aussi l'Eglise primitive mesurait-elle toute l'importance du baptême du Christ et faisait-elle à ce mystère une grande place dans son enseignement. La descente et la permanence de l'Esprit sur Jésus avait été l'onction du Christ. Et, en effet, dès son premier discours dans la synagogue de Nazareth, alors qu'il y était revenu pour la première fois depuis son baptême et l'ouverture de son ministère public, Jésus avait pu dire en s'appliquant les paroles d'Isaïe (21) : « L'Esprit-Saint est sur moi : c'est pourquoi il m'a oint et il

---

(18) Cf *L'Ascension, triomphe du Christ,* dans *La Vie Spirituelle,* t. LXXII, (1945), p. 295-299.

(19) *Mt.*, III, 11; *Lc.*, III, 15.

(20) *Act.*, I, 15.

(21) *Is.*, LXI, 1.

m'a envoyé évangéliser les pauvres » (22). Le baptême du Christ avait marqué le commencement officiel de l'œuvre du Sauveur. Aussi lorsqu'il s'agit, après l'Ascension et la clôture de cette œuvre, de désigner un successeur au traître Judas dans le collège des douze Apôtres, saint Pierre exigea-t-il qu'on le choisît parmi ceux qui avaient été les témoins du ministère du Sauveur « à partir du baptême au Jourdain » (23). Lorsqu'ils prêchent la foi et racontent la vie du Christ, les Apôtres mentionnent son baptême comme l'un des principaux événements de sa carrière : « Vous savez, dit saint Pierre, ce qui s'est passé à travers toute la Judée, en commençant par la Galilée, après le baptême que Jean a prêché : comment Dieu a oint du Saint-Esprit et de la force Jésus de Nazareth, lui qui passa faisant le bien, guérissant tous les opprimés du diable, parce que Dieu était avec lui » (24). Ailleurs, encore, saint Pierre parle de cette « onction » que Dieu a donnée à son Fils (25) : après avoir reçu l'onction du Saint-Esprit, il avait exercé sa puissance contre Satan. Aussi les quatre Evangélistes, représentant la catéchèse primitive, rapportent-ils, sans en omettre aucune des circonstances, le baptême du Christ au Jourdain, et c'est même par là, nous l'avons vu, que commence saint Marc.

II. LE BAPTÊME DE L'ÉGLISE

Les Pères des premiers siècles accordèrent la même importance au baptême de Jésus dans leur enseignement. Mais à la lumière des textes de l'Ecriture Sainte

(22) *Lc.*, IV, 17.
(23) *Act.*, I, 22.
(24) *Act.*, X, 37-38.
(25) *Act.*, IV, 27.

qui racontent le fait, ils en dégagèrent clairement la signification et en élaborèrent la théologie. Leurs témoignages sur ce point sont innombrables (26), et cela même atteste la haute portée que revêt à leurs yeux le baptême du Christ. Il suffira ici d'invoquer celui de leurs textes que la liturgie romaine fait lire au bréviaire le jour octave de l'Epiphanie (27) : toutes les phrases en sont chargées de sens. Il s'agit d'un sermon de saint Grégoire de Nazianze adressé aux « illuminés », c'est-à-dire à ceux qui venaient de recevoir, par le baptême, la lumière de Dieu; ce terme « d'illumination » est donc synonyme de « baptême ». Après avoir proclamé la joie intense qui le transporte, le prédicateur en donne le motif : « Le Christ est donc illuminé, ou plutôt il nous illumine de sa propre splendeur. Le Christ est baptisé : descendons, nous aussi, avec lui, afin de remonter également avec lui ».

Dès ces premières paroles, il apparaît que, lorsque Jésus est baptisé, c'est nous qui sommes baptisés en lui et avec lui. Le Christ contient, résume, « récapitule », toute l'humanité qu'il est venu sauver : tout ce qui lui arrive arrive donc à l'Eglise qui est son Corps et qui est sanctifiée, rachetée, en sa personne. Saint Grégoire poursuit : « Jean baptise et Jésus s'approche, sanctifiant ainsi celui-là même qui le baptise; mais il se présente surtout au baptême de Jean pour ensevelir dans l'eau le vieil Adam, et plus encore pour sanctifier par là l'eau du Jourdain, afin que, de même

(26) Plusieurs d'entre eux ont été indiqués par L. Koch, dans *Benediktinische Monatschrift*, 1938, p. 15-20, qui donne également la bibliographie récente.

(27) Leçons du IIe Nocturne des Matines.

qu'il était esprit et chair, à ceux qui seraient baptisés par l'Esprit et par l'eau la sanctification fût transmise ». Ainsi, le baptême du Christ est le principe de tout baptême : de celui qui sera donné à l'Eglise dans l'Esprit et le feu au jour de la Pentecôte, et de celui qui sera donné dans l'Esprit et dans l'eau à tout nouveau chrétien. La chair du Christ entre en contact avec les eaux : et parce qu'elle est sainte, elle les sanctifie et leur confère l'efficace pour nous sanctifier.

Lorsque Jésus a reçu le baptême, c'est tout son Corps mystique, en lui, qui vient d'être sanctifié, baptisé une fois pour toutes: le vieil Adam est enseveli, le nouvel Adam ressuscite. Saint Grégoire l'explique : « Jésus remonte de l'eau et, d'une certaine façon, il en fait sortir avec lui le monde qu'il y avait plongé ». Le monde est renouvelé. L'homme qui s'y trouvait enfermé sous la puissance du démon est enfin libéré; une voie vers le ciel est ouverte, par où l'homme s'élèvera un jour à la suite du Christ. Et saint Grégoire de conclure : « Il vit le ciel non pas se diviser, se déchirer, mais s'ouvrir, ce ciel qu'Adam avait fermé jadis pour nous comme pour lui. Et de même que le paradis avait été fermé par une épée de feu, le Saint-Esprit maintenant rend témoignage : car il y a correspondance entre les choses semblables et l'Esprit correspond au feu. Du ciel une voix se fait entendre : et en effet, il est du ciel, celui auquel elle rend témoignage ». Il vient du ciel et il nous y conduit.

AFIN DE NOUS SAUVER

Jésus était le Fils de Dieu dès sa conception. Il était né par l'opération du Saint-Esprit auquel il

demeurait uni comme au Père. D'où vient qu'il ait voulu recevoir le baptême et cette onction du Saint-Esprit sur laquelle l'Église antique insistait si souvent? A cause de nous, sans aucun doute. Le Christ a été baptisé en notre nom, pour nous. Son baptême ne fut pas pour lui une régénération (28). Il ne l'a pas reçu à titre personnel, en tant que sa Personne divine était égale au Père et à l'Esprit, mais en raison de sa fonction de Sauveur de l'humanité. C'est comme notre représentant, et comme Chef du Corps que nous sommes pour lui, que le Christ a reçu l'Esprit. Il était saint, il n'avait pas péché : il n'avait pas besoin d'être purifié. Mais il avait pris, dit saint Paul, la ressemblance du péché (29) dans cette chair semblable à la nôtre (30), c'est nous qui, ce jour-là, avons été lavés de nos péchés. Il a « consacré le baptême » (31) qui est maintenant appliqué à chacun de nous (32) : en lui, notre nature humaine a été baptisée; il s'est manifesté alors dans le premier acte de son œuvre rédemptrice et comme le Chef des rachetés. Avant son baptême, il n'était révélé qu'à un petit nombre d'hommes (33), — et de ceux-là étaient les Mages (34). La véritable « Epiphanie » fut celle du baptême; à partir de ce jour, il convenait qu'il fît éclater sa puissance et la mît au service de notre salut (35) : il changea l'eau en vin, comme il chan-

---

(28) Comme le prétendait Fauste de Riez.

(29) *Rom.*, VIII, 3.

(30) Collecte de l'octave de l'Epiphanie.

(31) Saint Augustin, cité par saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. 38, a. 1 c.

(32) Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. 39, a. 6, c. et ad. 3.

(33) *Sum. theol.*, III, q. 39, a. 8, ad. 3.

(34) *Sum. theol.*, III, q. 36, a. 1 et 2. Sur tous ces points, saint Thomas rassemble et explique de très beaux textes patristiques.

(35) *Sum. theol.*, III, q. 36, a. 4, ad. 1 et ad. 3.

gerait bientôt le pain et le vin en son Corps et son Sang. Le jour de son baptême, il avait réellement comme le dit l'Hymne de l'Epiphanie, « enlevé, en les lavant, nos péchés qu'il ne portait pas ». Nous comprenons maintenant pourquoi la liturgie chante qu'il a voulu recevoir le baptême « *afin* de nous sauver », pourquoi elle proclame que « l'Eglise a été unie à son céleste Epoux *parce qu'il* a lavé ses crimes dans le Jourdain ».

L'effusion de l'Esprit le jour de la Pentecôte devait être la preuve que le royaume de Dieu, qu'avaient annoncé les Prophètes, était fondé sur toute la terre. Or ce baptême dans l'Esprit-Saint était la continuation et le prolongement organique du baptême du Christ : le Saint-Esprit descendait sur l'humanité rachetée, tout entière contenue dans le Christ. Il n'avait plus qu'à se répandre sur chacun de ses membres, et le baptême du Christ à développer tous ses effets, à se réaliser jusqu'aux extrémités du monde et pendant tous les siècles, en attendant que Jésus dans sa gloire revienne présenter enfin son royaume à son Père (36). On peut donc affirmer avec saint Augustin que l'extension du règne de Jésus, qui n'admet aucune frontière et qui va, comme dit un psaume (37), « de la mer à la mer et du fleuve aux dernières limites de la terre », fut inauguré en ce jour de l'Epiphanie du Seigneur : « Sa domination universelle a commencé au fleuve dans lequel il fut baptisé par saint Jean : celui-ci l'ayant désigné, les disciples le reconnurent et l'appelèrent non seulement leur maître, mais leur Seigneur » (38).

---

(36) *I Cor.*, XV, 24.

(37) *Ps.*, LXXII, 8.

(38) Leçon 6e du IVe dimanche après la Pentecôte au Bréviaire romain, tirée du *De civitate Dei*, XVII, 8, 2.

De même que, selon les théologiens (39), le sacre ne confère pas le pouvoir royal, mais manifeste que le prince en est revêtu et peut en user désormais, ainsi le baptême du Christ n'ajoute rien à la Personne du Fils de Dieu qu'elle n'ait de toute éternité; il ne confère non plus à son humanité aucune sainteté qu'elle n'ait pas déjà. Mais il la constitue publiquement solidaire de notre humanité. Et comme la sienne est royale, à cause de la puissance universelle du Verbe auquel elle est unie, la nôtre, en lui, participe à sa royauté : les noces de l'Eglise avec le Christ sont donc vraiment, comme le chante la liturgie, « noces royales ».

Dom Jean LECLERCQ, O. S. B.

(39) Cf. J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, 1942, p. 104-105.

Le Saint-Esprit et l'unité de l'Église

d'après saint Thomas d'Aquin

En affirmant que le Saint-Esprit était le principe ultime de l'unité de l'Eglise, saint Thomas n'a fait que suivre les Pères et les théologiens ses devanciers. Mais il a eu le mérite de fournir à cette donnée traditionnelle une explication théologique, qui n'est pas sans intérêt (1).

Il y fut amené par la conception qu'il se faisait de la grâce d'une part et de l'unité d'autre part, deux notions qu'il importe de rappeler brièvement.

Saint Thomas établit une distinction entre la grâce incréée (le Saint-Esprit lui-même donné aux hommes) et la grâce créée (qualité surnaturelle inhérente à l'âme justifiée, en terme théologique « habitus »). Il réclame l'existence de la seconde contre Pierre Lombard, dont, jeune professeur, il a commenté les Sentences, et qui admettait bien cette grâce créée dans le cas de la foi et de l'espérance mais non dans celui de la charité (2). L'insistance avec laquelle saint Thomas souligne la néces-

---

(1) Dans cet article sont présentées les conclusions principales d'une thèse intitulée : « Le Saint-Esprit principe d'unité de l'Eglise d'après saint Thomas d'Aquin — Corps mystique et inhabitation du Saint-Esprit », présentée et soutenue en juin 1943 devant la Faculté de théologie de Lyon.

(2) *I Sent.*, d. 17, q. 1. a., 1 sol. et a. 2 sol.; q. unica de Caritate, 1, c. et 4m.

sité d'une tel. grâce ne doit pas nous faire oublier qu'il ne lui accorde qu'une importance secondaire : elle n'existe et n'a de valeur que pour mettre l'âme en rapport avec Dieu (3) ou une Personne divine (4). Pas plus que le don incréé ne peut habiter dans l'âme sans le don créé, celui-ci ne peut se justifier sans la présence du premier. Les deux sont nécessaires; mais comme l'un n'est qu'un être de relation (un « esse ad » de l'ordre accidentel), il est bien évident que l'élément principal de la vie divine en nous est la possession de Dieu et l'union avec lui : « in hoc est vita animæ quod conjungitur Deo » (5).

Cette division de la grâce en grâce incréée et grâce créée et la subordination de la seconde à la première interviendront dans l'explication du rôle joué par le Saint-Esprit dans l'unité de l'Eglise.

En ce qui concerne la notion d'unité, qui interviendra également, saint Thomas présente brièvement mais clairement des vues assez originales dans le Commentaire des Sentences (6). A propos de l'Incarnation, il détaille les quatre formes que peut revêtir l'union de plusieurs êtres, distincts et restant tels, dans quelque chose d'un :

> Ou bien cette chose dans laquelle se fait l'union jouit de l'unité numérique « est idem numero »; c'est ainsi que les deux bras sont unis dans une poitrine unique, ou que deux branches ne se rejoignent que dans le même tronc. Ou bien elle ne possède qu'une unité spécifique « unum secundum speciem »; ainsi Socrate et Platon sont unis dans la même nature humaine. Ou bien c'est une unité générique; ainsi l'homme et l'âne sont unis dans la nature animale. Ou bien il s'agit d'une unité d'analogie ou de proportion; ainsi la substance et la qualité sont unies dans l'être.

Une hiérarchie est établie entre ces diverses formes d'union. L'union la plus forte est évidemment la première, celle qui est

(3) *Ibid.*,
(4) *S. Theol.*, Ia, 43, 3, 1m. et 2m.
(5) *Expos. in Symb.*, ch. XI.
(6) *III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, sol.

procurée par quelque chose de numériquement un. Saint Thomas le dit formellement dans un autre passage du Commentaire de Sentences : l'union « simpliciter » — nous dirions, en français, l'union tout court, l'union par excellence, l'union véritable, parfaite, celle à laquelle les autres doivent être référées — est celle qui se fait dans quelque chose de numériquement un « unum numero » (7).

Ces notions de grâce et d'unité vont nous aider à comprendre les textes relatifs à l'unité assurée dans l'Eglise par le Saint-Esprit (8), et, du même coup, la précision — et aussi l'originalité — de la pensée de saint Thomas sur l'unité de l'Eglise.

Dans le commentaire du troisième livre des Sentences (9), le docteur angélique établit que le Christ est tête du Corps mystique par sa grâce. Une objection attaque cette proposition :

> De la tête aux membres dans le corps humain il y a « transfert » « traductio » de la sensation et du mouvement; mais la grâce, qui produit le mouvement vital dans le corps de l'Eglise, ne passe pas par « transfert » d'un individu dans un autre. Donc le Christ n'est pas tête de l'Eglise.

Voici la réponse qui intéresse notre sujet :

> Dans le fait que tous nous avons reçu de la plénitude du Christ, il y a quelque chose de semblable à un transfert, bien qu'il n'y ait pas transfert à proprement parler. Il y a, en effet, ressemblance quant à l'Esprit-Saint lui-même, incréé, qui est numériquement identique dans la tête et dans les membres « idem numero in capite et in membris », et qui, en quelque sorte, descend de la tête dans les membres, sans être divisé, en restant un « non divisus, sed unus ». Il y a différence quant au don lui-

---

(7) *III Sent.*, d. 13, q. 2, sol. 2.

(8) Saint Thomas ne traite nulle part « ex professo » cette question, pas plus du reste que celle de l'Eglise comme telle. Il n'a pas de « traité » de l'Eglise; ce qui ne veut pas dire qu'il n'a pas de doctrine sur l'Eglise. Il parle de l'Eglise, et de tout ce qui y touche, à propos d'autres questions, notamment du Christ tête du Corps mystique ou de la grâce.

(9) d. 13, q. 2, a. 1.

même selon lequel l'Esprit-Saint habite en nous, car ce don ne passe pas par transfert de sujet en sujet.

Saint Thomas admet qu'un « transfert » d'une même réalité soit nécessaire de la tête aux membres pour qu'il y ait union vitale. Mais quelle est la réalité transférée dans le corps mystique? La grâce créée? Non, car elle n'est pas « transférée » d'un sujet dans un autre, elle est produite — saint Thomas l'expliquera ailleurs — à partir de celle du Christ comme le feu naît du feu, mais elle n'est pas numériquement la même dans les membres et dans le Christ. C'est le Saint-Esprit, grâce incréée, qui est « transféré » en quelque sorte et qui est numériquement le même dans le Christ et dans les membres. Il y a donc bien union vitale entre la tête et les membres dans le Corps mystique : elle est assurée par la présence simultanée du Saint-Esprit dans le Christ et dans les fidèles.

Quelques pages plus loin (10), dans le même ouvrage, saint Thomas, parlant cette fois longuement et explicitement des différentes formes d'union réalisées dans le Corps mystique, exclut comme n'étant pas une union « simpliciter » celle qui résulte, entre les membres, de l'identité de nature (union dans le genre et l'espèce). et parmi les formes d'union qu'il retient, il place en dernier lieu, comme étant la plus profonde, celle qui est procurée par la présence du Saint-Esprit dans tous les membres à la fois :

> Le Saint-Esprit... ultime et principale perfection de tout le Corps mystique, semblable à l'âme dans le corps humain..., numériquement un, remplit tous (les membres) **« unus numero omnes replet ».**

Et encore :

> Tous les membres du Corps mystique ont pour ultime complément le Saint-Esprit qui est numériquement le même en tous « unus numero in omnibus ».

---

(10) *Ibid.*, a. 2, sol. 2, et 1m.

Le Saint-Esprit est donc la clef de voûte de cet édifice qu'est le Corps mystique du fait de sa présence dans tous les membres à la fois. Ceux-ci sont ainsi unis le plus profondément qu'il soit possible.

Dans les questions disputées « De Veritate », qui datent, comme le Commentaire des Sentences, des premières années d'enseignement de saint Thomas, c'est-à-dire du premier séjour parisien, toujours à propos du Christ tête du Corps mystique, la même doctrine est résumée en une phrase d'une densité métallique :

> Dans l'Eglise une certaine continuité (entre la tête et les membres) est assurée par le Saint-Esprit qui, numériquement un et le même, remplit toute l'Eglise et l'unit « unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit » (11).

Nous avons trouvé des allusions à cette doctrine à toutes les époques de la vie de saint Thomas, dans les commentaires scripturaires qui, comme on sait, ont constitué la matière ordinaire de son enseignement.

Signalons simplement, pour terminer, un texte parfaitement clair des dernières années. C'est un passage du commentaire sur l'Evangile de saint Jean, une des meilleures œuvres théologiques de saint Thomas et qui, à peu près certainement date du séjour à Naples (1272-1273), en tout cas des toutes dernières années. Expliquant le sens de la préposition « de » dans « de plenitudine ejus omnes nos accepimus » (12), le commentateur entre autres interprétations, donne celle-ci :

> (L'expression) indique la consubstantialité, parce que, bien que les dons habituels soient autres en nous et dans le Christ, cependant c'est numériquement le même Esprit-Saint qui est dans le Christ et qui remplit tous les justes (« unus et idem replet omnes sanctos »)... Car c'est l'unité du Saint-Esprit qui fait l'unité dans l'Eglise.

---

(11) *De Ver.*, 29, 4.
(12) *Jo.*, I, 16.

Des ces quelques citations se dégagent, à notre avis, deux idées essentielles :

1. — Ce qui procure l'unité vraie dans l'Eglise, ce n'est pas la grâce créée, mais la grâce incréée, l'Esprit-Saint. Saint Thomas ne nie pas que la première soit un facteur d'unité (unité dans l'espèce). Mais il accorde, sans aucun doute, plus d'importance à la seconde.

Les lignes suivantes, d'un disciple de saint Thomas, et dans une étude visant à déterminer sa conception de l'Eglise, ne nous paraissent donc pas exprimer exactement la pensée du maître :

> D'une façon plus immédiate, les divers membres de ce corps vivant qu'est l'Eglise forment une unité en vertu non pas seulement de la présence en eux de Dieu, de la Trinité, et par appropriation du Saint-Esprit, non pas seulement par la présence d'une âme divine qui les habite — un des titres de l'Eglise à être appelée sainte — mais du fait que Dieu, et toujours par appropriation le Saint-Esprit, met en eux certaines dispositions, qui procèdent de lui en eux comme des dons ou des grâces et qui sont en eux des vertus : la foi, l'espérance, et la charité. L'Eglise est une comme un corps vivant non pas seulement parce qu'une unique âme l'habite et fait d'elle son temple, mais parce qu'une âme unique anime intérieurement ses membres : les vertus théologales qui sont la vie divine immanente dans les hommes (13).

Ces vues sont intéressantes en soi. Mais en attribuant au don créé de la grâce un rôle si important dans l'unification de l'Eglise (« âme unique »), ne renverse-t-on pas la perspective dans laquelle s'est placé saint Thomas et qui l'a conduit à donner le premier rôle au don incréé, qui est le Saint-Esprit?

Il nous semble trouver une note plus juste chez un autre disciple de saint Thomas :

---

(13) M. J. Congar, O. P., *L'idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin* dans : *Esquisses du mystère de l'Eglise*, « Unam sanctam », Paris 1941, p. 61.

Les grâces et les dons surnaturels ne font que rendre les membres du Corps mystique tout à fait semblables entre eux : seul l'Esprit-Saint les rassemble en l'unité (14).

2. — Le Saint-Esprit est le principe suprême d'unité dans l'Eglise du fait de sa présence dans tous les membres à la fois. C'est donc le dogme de l'inhabitation du Saint-Esprit qui vient épauler celui du Corps mystique et en constituer le centre. Les expressions employées par saint Thomas le laissent assez entendre qui désignent cette présence de l'Esprit : il « est », « habite », « réside », « remplit », etc... tous les fidèles. Et cette idée est rendue plus claire encore par la conception de l'unité qu'elle met en jeu : c'est numériquement le même Esprit qui habite dans le Christ et tous les membres à la fois, et donne ainsi à l'Eglise une unité absolument incomparable.

C'est bien, en effet, la transcendance de l'unité de l'Eglise qui est mise en valeur par une telle présentation. Quelle cohésion assure ainsi le Saint-Esprit dans l'Eglise! La comparaison qui peut nous aider à comprendre la profondeur d'une telle unité est celle-là même qu'a utilisée saint Thomas, celle de l'âme. Du fait qu'elle est tout entière dans tous les membres du corps « una numero in omnibus membris » (15), l'âme assure à tout l'organisme humain une cohésion et une unité sans pareilles (16). La présence de l'Esprit dans le Christ et tous les membres du Corps mystique fait de l'Eglise une société tota-

---

(14) M. Kaeppeli, O. P., *Zur Lehre des Hl. Thomas von Aquin von Corpus Christi mysticum*, Fribourg (Suisse), 1931, p.108.

(15) *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2.

(16) C'est donc au Saint-Esprit seulement que, strictement fidèle à saint Thomas, nous appliquerions l'expression « âme de l'Eglise ». Sur ce point, nous nous rangeons à l'avis du Père E. Mura : (*Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine*, 2e édit., Paris 1936; pp. 197-224; *L'âme du Corps mystique, est-ce le Saint-Esprit ou la grâce sanctifiante?* dans Revue thomiste, t. XIX (1936), pp. 233-252; contrairement à celui de l'abbé Ch. Journet qui, se référant à saint Thomas lui aussi, a cru pouvoir distinguer entre l'*âme créée* et l'*âme incréée* de l'Eglise (*L'âme créée de l'Eglise selon Cajetan*, dans Revue thomiste, t. XVII, pp. 266-274; *L'Esprit-Saint hôte et âme incréée de l'Eglise*, dans la *Vie Spirituelle*, t. XL (1934), supplément; *Note sur l'âme de l'Eglise*, dans Revue Thomiste, t. XIX (1936), pp. 651-654.

lement à part : elle est non seulement une société et une communauté, mais la société par excellence, la communauté par excellence.

C'est ce qu'a bien mis en relief la récente encyclique sur le Corps mystique :

> Que si nous comparons le Corps mystique avec ce qu'on appelle corps moral, il faut alors remarquer que la différence est grande et même d'importance et de gravité extrêmes. Dans le corps moral, en effet, il n'y a pas d'autre principe d'unité que la fin commune et, au moyen de l'autorité sociale, la commune poursuite de cette même fin; dans le Corps mystique dont nous parlons, au contraire, à cette commune poursuite s'ajoute un autre principe intérieur qui, existant vraiment dans tout l'organisme aussi bien que dans chacune des parties et y exerçant son activité, est d'une telle excellence que par lui-même il l'emporte sans aucune mesure sur tous les liens d'unité qui font la cohésion d'un corps physique ou social. Ce principe, nous l'avons dit, n'est pas de l'ordre naturel mais surnaturel; bien mieux, c'est en lui-même quelque chose d'absolument infini et incréé, à savoir l'Esprit de Dieu qui, selon saint Thomas, « un et unique, remplit toute l'Eglise et en fait l'unité. (De Ver., q. 29, a. 4) (17).

De plus, pareille conception du Corps mystique et de son unité souligne la place centrale qu'occupe dans le christianisme le dogme de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme des justes.

Ce qui caractérise essentiellement le message du Christ, n'est-ce pas la révélation du Dieu père et amour se donnant aux hommes pour que ceux-ci le possèdent en leur cœur et que, pénétrant jusque dans l'intimité de sa propre vie, ils vivent dès ici-bas en union étroite avec lui? Comment dès lors l'Eglise

---

(17) Edit. de la Bonne Presse, pp. 33-34. Notre thèse était achevée quand parut l'encyclique. Ce n'est pas sans satisfaction que nous avons trouvé sous la plume du Souverain Pontife la citation même de saint Thomas que nous avions choisie pour résumer notre travail.

pourrait-elle être fondamentalement autre chose que la réunion de ceux qui possèdent cet hôte divin ? L'Eglise c'est la possession collective de Dieu.

En se donnant à nous, le Saint-Esprit comble notre soif de divin. Il comble aussi l'aspiration des hommes à l'unité. C'est en lui que notre cœur inquiet trouve son repos et son bonheur. C'est en lui également que notre désir d'union à tous les hommes nos frères trouve son accomplissement le plus parfait ici-bas, en attendant qu'en lui toujours, mais d'une façon plus plénière encore, ce désir soit définitivement satisfait dans l'au-delà. Et, si le péché a pour triste effet, dans l'ordre surnaturel, de chasser l'hôte divin de notre âme, il a également pour funeste conséquence de creuser un fossé immense entre nous et les autres hommes. Sur le plan individuel comme sur le plan social il n'y a de réponse à nos aspirations les plus profondes que dans l'union au Saint-Esprit.

Au centre de la Révélation, avec saint Thomas, nous apercevons le Saint-Esprit donné aux hommes pour qu'il habite en eux et qu'ainsi il les soude en l'unité.

Et nous saisissons mieux, dès lors, toute la portée que peut avoir la splendide synthèse sur la Loi nouvelle que nous trouvons dans la somme théologique (18) : « Ce qui est principal dans la Loi du Nouveau Testament, et ce en quoi réside toute sa valeur, c'est la grâce du Saint-Esprit ».

Emile VAUTHIER,
du diocèse de Langres.

(18) *Ia IIae.*, 106, 1, c. et 1m. Voir tout l'article.

« La charité accomplit la Loi »

Commentaire de Romains 12.9 à 13.10.

La charité au service de la communauté chrétienne.

Saint Paul ne s'est pas proposé dans ces pages de donner une définition de la charité. Il a voulu surtout indiquer comment elle doit s'exercer. Son terrain d'action ce peut être la communauté chrétienne elle-même ou ceux qui vivent en dehors d'elle, tous les autres hommes. La charité ne connaît pas en effet de limites, pas plus que l'amour de Dieu qui en est la source. Et c'est pourquoi certains conseils valent tantôt pour un cas, tantôt pour un autre.

Dans les recommandations du début du chapitre 12, il n'est pas fait mention expresse de la charité. Celle-ci n'apparaît qu'au verset 9 : *que la charité soit sans fard*, mais ce verset joue un rôle de transition. Il sert de conclusion à ce qui précède et en même temps d'introduction aux conseils qui suivent. La charité est la vertu maîtresse qui commande toute activité parce que c'est elle qui soumet celle-ci à la volonté de Dieu et qui en fait pour ainsi dire comme une manifestation de la charité même de Dieu qui a voulu se servir de chacun de ses fils pour traduire son amour à l'égard des siens. Les recommandations qui visent au bon ordre de la communauté, au concours de chacun de ses membres au progrès de l'ensemble sont donc déjà un appel à la charité. Et c'est en effet grâce à leur application que tous

peuvent être *un seul corps dans le Christ, membres chacun pour leur part les uns des autres* (12, 5).

Cette collaboration de tous au bien de l'ensemble se réalise par le bon usage des *charismes*, départis différemment à chacun. Fonctions surnaturelles, miraculeuses ou non, qui n'ont le plus souvent rien d'extraordinaire, elles permettent à ceux qui les exercent d'apporter à la communauté les différents concours dont elle a besoin. Ce n'est pas le lieu de les étudier en détail. Saint Paul semble d'ailleurs avoir voulu surtout insister sur la remarque du début :

Je demande, en vertu de la grâce qui m'a été donnée, à chacun d'entre vous de ne pas s'estimer plus qu'il ne convient, mais d'avoir des sentiments de juste modération, conformes pour chacun à la mesure de foi que Dieu lui a départie (12, 3).

Que chacun sache rester à sa place, sans vouloir se hausser à des fonctions pour lesquelles il n'est pas fait, ni empiéter sur un domaine qui n'est pas le sien. Qu'il s'efforce au contraire d'accomplir pour le mieux le ministère qui lui est confié, si humble qu'il soit. C'est ainsi que le corps aura sa croissance normale par l'union de tous et le dévouement de tous à ses intérêts communs. L'amour de Dieu passera et se répandra à travers le corps tout entier par le moyen de l'amour fraternel de tous.

Les qualités de la charité.

On pourrait travailler au service du corps de l'Eglise sans avoir une charité vivante; mais ce serait un pauvre travail, privé d'une grande partie de son efficacité. Comment en effet se dévouer à l'enseignement religieux, aux œuvres de miséricorde sans charité, en n'en présentant qu'une caricature? Aussi *que la charité soit sans fard* (12, 9), qu'elle soit vraie, exempte de toute hypocrisie. Les conseils qui suivent doivent contribuer à la rendre telle. Ils sont présentés sans plan précis. On peut toutefois distinguer les remarques concernant l'exercice de la charité à l'intérieur même de la communauté, entre chrétiens (vers. 10 16) et les remarques sur sa pratique envers ceux qui ne partagent pas la même foi (vers. 17-21).

Tous les disciples du Christ, membres avec lui d'un même
rps, doivent *se chérir mutuellement d'un amour fraternel*
10). Le sens de la fraternité était très développé chez les
ifs qui se savaient tous ensemble membres d'un même peuple
ivilégié. Mais il y avait dans leur attitude un véritable orgueil
caste accompagné le plus souvent d'un mépris profond pour
ux qui n'appartenaient pas à Israël. Une fraternité analogue
istait également entre les membres des différentes commu-
utés religieuses païennes de l'antiquité, mais c'était chez elles
aucoup plus un esprit de corps qu'un amour profond capa-
de s'exprimer en tendresse et en œuvres de miséricorde. En
sens l'amour fraternel entre membres d'une même commu-
uté est bien spécifiquement chrétien. Il est fondé avant tout
le sentiment que tous ont de leur union au Christ, en qui
par qui tous sont frères; parce qu'ils sont tous avec lui et
lui enfants de Dieu.

Cet amour fraternel suppose une véritable humilité. *Regardez-*
s mutuellement comme plus méritants les uns que les autres.
in de se préférer aux autres, que chacun estime au fond de
-même que les autres le dépassent en valeur réelle (1). Un
nseil analogue est formulé un peu plus loin : *Ayez les uns*
r les autres les mêmes sentiments. N'aspirez pas aux gran-
urs mais laissez-vous attirer par ce qui est humble. Ne vous
ez pas vous-mêmes pour sages (v. 16). C'est encore une invi-
on à l'humilité. Le disciple du Christ doit s'efforcer d'imi-
son maître dans sa volonté d'abaissement (2) et dans son
our pour les humbles.

La charité doit être vivante, agissante : *ne soyez pas non-*
lants, mais zélés; ayez l'esprit ardent, soyez au service du
gneur (v. 11). Il faut se laisser porter par le souffle de l'Es-
; il faut que notre charité, née de la charité de Dieu, en
au moins autant qu'il nous est possible, l'élan généreux.
voir ses frères c'est encore servir le Seigneur puisqu'ils ne
t qu'un avec lui. La charité ainsi comprise et vécue trans-

---

1. Cf. *Phil.*, 2, 13.
2. Cf. *Phil.*, 1, 6-9.

forme la vie; elle l'entraîne vers la réalisation de ses fins gl
rieuses et ne permet pas qu'elle soit accablée par les souc
et les souffrances de toutes sortes dont elle peut être la proie
ayez la joie de l'espérance, soyez patients dans l'épreuve (v. 12

La vie est ainsi tout orientée vers Dieu, tout épanouie
service du prochain, en un amour fraternel qui ne se conten
pas de sentiments, mais cherche à s'exprimer en actes. C'
pourquoi saint Paul recommande de *subvenir aux besoins d
saints et de pratiquer l'hospitalité* (v. 13). Les *saints*, ce so
les membres de l'Église en qui se reflète quelque chose de
sainteté de Dieu. Leurs besoins peuvent être d'ordre spiritu
ou temporel. Tous ceux qui peuvent y subvenir doivent le fai
de tout cœur. On les recevra comme des frères, des envoyés
Dieu. L'hospitalité qui est ici recommandée jouait un grai
rôle dans les sociétés antiques. L'empressement que deman
l'apôtre doit éviter à ceux qui se présentent dans un mili
étranger le souci de trouver eux-mêmes un abri. On ira mêr
au devant d'eux, on sera avide de les recevoir en frères.

Après ces conseils on est un peu étonné de voir mentionn
les persécuteurs : *Bénissez ceux qui vous persécutent; bén
sez, ne maudissez pas* (v. 14). Mais il s'agit toujours de l'at
tude que doivent prendre les chrétiens à l'intérieur de la co
munauté et non à l'égard des gens du dehors. La haine ne d
pas avoir de place dans leur cœur; elle ne doit pas apparaît
dans les conversations. Aussi loin de souhaiter du mal a
persécuteurs on leur souhaitera du bien. C'était déjà ce q
Jésus lui-même demandait : *Aimez vos ennemis et priez po
ceux qui vous persécutent.* Pareille attitude est entièreme
différente de celle des Juifs qui, un peu plus tard, allaie
introduire dans le texte des dix-huit bénédictions prononcé
officiellement et en privé trois fois par jour une deman
d'anéantissement des chrétiens (4).

Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie, pleurez av

(3) *Mt.*, 5, 44.
(4) *Chemonèc esré*, nº 12. Cf. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Chri*
p. 467.

ceux qui pleurent (v. 15). Il est assez facile d'exprimer sa sympathie à ceux qui souffrent, de prendre part à leur douleur. Il est plus difficile de prendre part à la joie d'autrui. On est si facilement jaloux quand on voit les autres heureux. Il faut cependant qu'entre frères le bonheur des uns fasse le bonheur des autres, parce que s'ils sont vraiment un comme ils doivent l'être dans l'unité du Christ, le bonheur de l'un doit être considéré par eux comme le bonheur de tous.

***

Ce n'est pas seulement pour ses frères que l'on doit être charitable, mais pour tous les hommes, et même pour ceux qui ont pu faire du mal. Le chrétien ne rendra pas le mal pour le mal. C'est là peut-être un aspect surtout négatif de la charité, mais il fallait y insister, des convertis de fraîche date étant encore tout disposés à se laisser guider par leurs passions encore imparfaitement apaisées : *Ne rendez à personne le mal pour le mal, songez à bien agir en présence de tous* (v. 17). Cette dernière remarque est de valeur plus positive. C'est à leur attitude envers leurs concitoyens qu'on jugera les chrétiens. S'ils ne diffèrent pas des autres, nul ne sera tenté de les rejoindre. Si au contraire ils arrivent à conquérir le respect et l'estime des autres, ils peuvent les attirer à embrasser à leur tour leur foi.

Dans la mesure du possible, autant qu'il dépend de vous, vivez en paix avec tous (v. 18). La paix entre plusieurs êtres suppose un accord. Elle ne dépend donc pas uniquement de quelques-uns. Que du moins les chrétiens fassent tout pour la maintenir ou la restaurer.

Au lieu de se venger de ses ennemis, il faut pratiquer la charité à leur égard pour les gagner :

Ne vous vengez pas vous-mêmes, bien-aimés, mais laissez agir la colère, car il est écrit : la vengeance m'appartient; c'est moi qui punirai dit le Seigneur. Mais si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire; en agissant ainsi tu amasseras sur sa tête des charbons brûlants. Ne te

laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur, par le bien du mal (vv. 19-21).

Ce texte est quelque peu déconcertant. Et certains en effe croient voir dans la recommandation des œuvres de miséricord à l'égard de ceux dont on a eu à souffrir une invitation à leu préparer par là même un châtiment plus rigoureux qu'ils rec vront de la main de Dieu. Ce serait une étrange manière d vaincre le mal par le bien. Accumuler des charbons ardents s la tête de quelqu'un est une expression empruntée au livre d Proverbes (25, 22). Elle veut dire ici qu'en faisant du bien celui qui a fait du mal on travaille à sa conversion. C'est a moment même où l'on est miséricordieux à son égard qu'il e comme brûlé par des charbons ardents. Et ceux-ci repré sentent le remords d'avoir mal agi. Le mal est donc ici vain par le bien. Si rien de tel ne se produisait il resterait à Di à exercer la vengeance réclamée par la faute commise. Ma ce n'est pas au disciple qui en a souffert qu'elle revient.

Toutes ces recommandations n'ont pas l'élan du grand élo de la charité contenu dans le chapitre 13 de la première Epît aux Corinthiens; elles ont un caractère plus concret. La ch rité doit s'exercer en tous temps, en tous lieux, d'une manièr souvent effacée, dans les circonstances les plus ordinaires la vie. Les devoirs civiques eux-mêmes doivent en être u manifestation; et c'est pourquoi l'on voit ici mentionnés qu ques-uns d'entre eux avant que vienne cette déclaration : *N'ay aucune obligation envers personne, si ce n'est de vous aim les uns les autres, car celui qui aime autrui se trouve av accompli la Loi* (14, 8). Ainsi l'exposé des devoirs à l'éga d'autrui s'achève une fois encore par une conclusion qui ramè toute l'activité chrétienne à la charité (cf. 12, 9).

La charité et l'accomplissement de la Loi

L'amour du prochain est le grand devoir qui résume t les autres. Notre Seigneur avait déjà rappelé qu'il était à met sur le même plan que l'amour de Dieu, l'obligation fondam

tale de la loi juive (5). Il est une *dette* que l'on ne doit jamais considérer comme payée. Cette manière de présenter la charité est amenée par ce qui précède. On traitait des obligations à l'égard du pouvoir. Il faut s'en acquitter. De même de celles que l'on a contractées envers d'autres personnes, de telle sorte qu'il ne demeure plus que le devoir et la dette de charité qui ne cessent jamais d'obliger. On doit la pratiquer envers tous les hommes, même non chrétiens. Il n'y a aucune restriction: et si saint Paul parle de charité mutuelle, ce qui n'est réalisable en fait que par des chrétiens, c'est qu'il s'adresse à eux. Après s'être arrêté au premier aspect de la charité, service du prochain quel qu'il soit, même païen, sa pensée se porte sur ce qui permet à cette charité de s'épanouir plus parfaitement, l'amour mutuel qu'il ne peut évidemment demander qu'à des chrétiens.

Pratiquer la charité c'est accomplir la loi entière; c'est même l'avoir déjà accomplie. La charité s'élève en effet au dessus de la stricte notion du devoir. Celui qui la possède réellement agit envers les autres comme envers soi-même. Une obligation définie se présente-t-elle, il n'a pour ainsi dire pas d'effort à faire pour s'y conformer. L'attitude extérieure qui lui est demandée ne pourra être autre chose que la traduction immédiate des sentiments intérieurs qui ne cessent de l'animer. *C'est la charité qui accomplit la loi* (13, 10).

C'est pourquoi tous les préceptes formulés dans le Décalogue et dans les autres textes inspirés sont comme rassemblés et résumés en celui d'aimer son prochain comme soi-même. Et pour un chrétien le prochain c'est non seulement celui qui partage sa foi, mais tout homme quel qu'il soit, même si l'on ne peut s'attendre à trouver chez lui une attitude analogue.

A ce propos, saint Paul ne rappelle que quelques préceptes du Décalogue, et des préceptes négatifs : *Et en effet : tu ne commettras pas adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas, et tout autre précepte quel qu'il soit, tout est résumé dans cette parole : tu aimeras ton prochain comme toi-*

(5) Cf. *Mt.*, 22, 39.

même (13, 9). Et il ajoute : *La charité ne fait pas de tort au prochain. C'est donc la charité qui accomplit la Loi* (v. 10).

La première exigence de la charité c'est de ne pas faire de tort à son prochain. Mais évidemment elle ne s'arrêtera pas là. Pourquoi cependant cette insistance sur l'abstention du mal ? La charité n'a-t-elle pas surtout pour but de faire du bien aux autres ? Mais cela suppose qu'on a déjà commencé par ne pas lui faire de tort. Y avait-il déjà du temps de saint Paul des chrétiens qui ne voyaient dans la charité qu'une espèce de sentiment intérieur, une forme de sympathie naturelle vite satisfaite de quelques élans et de quelques bonnes paroles, et qui ne se croyaient nullement tenus d'éviter de faire du tort à leur prochain quand ils y trouvaient quelque intérêt ? Mieux vaut peut-être penser que dans le commandement même de la charité, précepte positif par excellence, sont déjà compris tous les autres préceptes positifs, et que, par conséquent, il n'était pas nécessaire de les rappeler.

Au verset 8 pour désigner celui à l'égard duquel doit s'exercer la charité, saint Paul a employé non le mot *prochain*, mais celui d'*autrui*. C'est peut-être à dessein. Parler d'*autrui*, c'est marquer sans doute qu'on n'éprouve pas naturellement à l'égard de celui qui est ainsi désigné le sentiment d'être en présence d'un autre soi-même. Il faut cependant qu'on arrive à le traiter comme tel, à voir vraiment en lui le *prochain*. Alors la charité aura atteint son but et celui qui la possède sera toujours prêt à accomplir chacun des devoirs particuliers que lui imposent ses relations avec autrui, telles que Dieu les a réglées.

***

L'amour du prochain est donc l'exigence essentielle de toute vie chrétienne. C'en est à vrai dire l'épanouissemeent authentique. Par elle on est vraiment entre les mains de Dieu, on accomplit sa volonté, on achève pour sa part l'œuvre rédemptrice accomplie par son amour. On vit pleinement du Christ et l'on peut espérer avec une pleine certitude partager un jour sa résurrection.

fr. A. VIARD, O. P.

Pour un combat spirituel

QUE voulez-vous, le pays est déchristianisé il n'y a plus de prêtres!

— Croyez-vous?...

Oui bien sûr, nous sommes encore nombreux. Mais savez-vous quelle est notre vie? Moi qui suis simple vicaire de paroisse je vois bien que je ne peux suffire à tout ce qu'on me demande : les catéchismes, les parents à recevoir, les patronages, les colonies de vacances à préparer, les malades à visiter, les scouts, les routiers, quelques cercles d'action catholique qui me pressent de venir plus souvent puisque je suis leur aumônier, le journal paroissial des jeunes dont j'assure la rédaction, l'impression et l'envoi... Sans compter tous ceux qui sonnent à ma porte, qui envahissent toutes mes minutes de solitude, m'empêchent de dire mon bréviaire en temps opportun et de préparer mes sermons!...

— Tout cela est vrai, cher Monsieur l'abbé, mais puisque nous pouvons parler une minute ensemble, essayons de voir ce qui ne va pas. Croyez-vous que la question la plus urgente du problème pastoral est celle du nombre des prêtres et du maintien à tout prix de toutes ces charges que vous venez de m'énumérer?

Sans compter celles de mes confrères. Car je ne m'occupe pas des jeunes filles, des conférences Saint-Vincent-de-Paul, du groupe des jeunes foyers, des enfants de chœur...

Mais enfin, êtes-vous sûr que toutes ces choses soient nécessaires?

Sans doute, elles ne le sont pas toutes au même degré. Mais si nous voulons que la paroisse vive, si nous voulons que peu à peu se construise la chrétienté...

Mais, qu'est-ce que la paroisse, qu'est-ce que la chrétienté? Pour moi ce qui constitue d'abord la paroisse, c'est qu'elle est une portion de l'Église, ou mieux encore, l'Église sur un certain territoire.

— Bien sûr.

Mais l'Église a-t-elle une autre mission que de prêcher la doctrine de foi et de donner les sacrements de la foi? N'y aurait-il plus assez de prêtres pour assurer cette œuvre essentielle? Regardez nos missions. J'en connais une où quelques prêtres, dans un district grand comme la Suisse et la Belgique ont fait des dizaines de milliers de conversions et de baptêmes.

L'exemple des missions est différent me semble-t-il. En France, nous remarquons trop que là où n'y a plus ni cadres, ni institutions, ni familles chrétiennes, la foi diminue, si même elle demeure encore. Ceux qui sont encore faibles dans la foi tombent facilement s'ils ne sont pas soutenus par des institutions chrétiennes. Regardez le Moyen-Age; n'est-ce pas une époque vraiment chrétienne, et tous les cadres étaient chrétiens, ce qui était un fameux soutien!

— Il est vrai que les cadres étaient chrétiens. Mais les esprits l'étaient-ils profondément ? J'ai été frappé ces jours-ci de lire dans le livre de M. le chanoine Leclercq, que depuis la conversion de Constantin, pas une seule église locale n'avait résisté jusqu'au bout à la persécution ou à la pression un peu longue du pouvoir politique...

— Que voulez-vous dire ?

— Tout simplement qu'il ne faut pas toujours se fier aux cadres et aux institutions. N'est-ce pas à partir de Constantin, en sortant des catacombes, que l'Église organise au grand jour ses services et ses œuvres ? Or, c'est cruel de remarquer que c'est aussi à partir de ce moment que la foi des fidèles s'est affadie, et qu'elle est devenue presque incapable de soutenir une longue persécution.

— Voulez-vous dire qu'il faut des persécuteurs...?

— Dieu seul est juge. Gardons-nous de le tenter en vain ! Je veux simplement dire qu'en une pareille question il ne s'agit pas d'œuvres, ni de nombre de prêtres, ni de nombre de communions données (je connais un très bon curé qui fait de telles additions). L'essentiel n'est-il pas d'amener les hommes à un contact personnel et spirituel avec Dieu ?

— Mais tout de même, vous ne voulez pas dire que l'on ne doit pas fonder d'institutions chrétiennes ?

— C'est absolument nécessaire. Il faut que le christianisme pénètre la famille, l'école, l'atelier, etc... Mais je crois que le rôle du prêtre, qui est un homme d'Église, est de prêcher la foi et de donner les sacrements. A trop s'occuper des cadres et des institutions de chrétienté, il est trop tenté d'oublier l'esprit qui doit

les animer et que lui seul a charge et mission de communiquer. Lorsque les fidèles seront animés d'un tel esprit, ils créeront par eux-mêmes cette chrétienté dont vous me parlez. C'est davantage leur rôle. Le prêtre peut aussi les aider; comme il doit aussi distribuer le pain, chercher les appartements, élaborer des institutions nouvelles... lorsque la charité l'exige. Mais la même charité lui donne d'abord une autre fonction : celle de prêcher l'Evangile, d'offrir au nom de tous et avec tous le Saint Sacrifice, de diriger la prière, de distribuer les sacrements.

APOSTOLUS.

La vraie notion de la vie religieuse

Un certain malaise règne actuellement au sujet de la vie religieuse. Je ne parle pas des critiques dont elle est l'objet de la part des incroyants, mais de doutes plus ou moins avoués qui se font jour, dans les milieux les plus fervents, sur sa valeur et sur ses méthodes. Les jeunes chrétiens continuent à être profondément attirés par elle. Les vocations, masculines et féminines, sont nombreuses. Mais les natures, et même les vertus d'aujourd'hui, s'adaptent difficilement à un système de vie qui ne faisait pas question pour les anciens.

Le problème le plus immédiat et le plus général est celui des santés. Les grands Ordres, surtout les Ordres cloîtrés austères sont généralement quelque peu anxieux; leur règle, qui représentait un minimum presque toujours dépassé par les âmes généreuses, tend à devenir un maximum difficilement atteint par les sujets les plus forts ou les plus imprudents. Ceux qui voient les choses de plus près, je veux dire les éducateurs des jeunes religieux et religieuses, sont encore plus troublés de voir que certaines méthodes de formation, apparemment essentielles au sys-

tème de la vie religieuse, sont devenues moins efficaces et cessent d'être épanouissantes pour un grand nombre de leurs plus ardentes recrues. L'obéissance, l'humilité, la contrainte perpétuelle, la mortification de la nature, la tension intérieure de l'effort sur soi-même, composent une atmosphère qui s'abat souvent comme une chape de plomb sur des natures pourtant généreuses, attirées vers l'union à Dieu la plus haute, surnaturellement appelées par le Christ. De là, peut-être, ces fatigues psychiques auxquelles les tempéraments modernes sont si généralement prédisposés et que trop de contraintes intérieures créent ou aggravent.

Nous voilà dès lors entre deux excès, aussi mortels l'un que l'autre pour la vie religieuse. Rester aveuglément fidèle à ce dont on a hérité, à ce qu'on a subi soi-même, aux méthodes classiques, à la lettre et au détail de la tradition, ou, au contraire, tout relâcher, évacuer la croix de la vie religieuse. Le premier excès conduit à l'annihilation de certaines natures, le second conduit à l'annihilation de la vie parfaite. La vie religieuse, dans les deux cas, risque d'échouer. Et trop souvent, une sorte de mélange entre certaines étroitesses et certains relâchements est assez caractéristique des religieux et religieuses modernes. En présence de ces problèmes, certaines âmes, de plus en plus nombreuses, se demandent s'il n'y aurait pas une possibilité de vie parfaite en dehors des cadres de la vie religieuse.

L'Esprit-Saint semble agir dans ce sens d'une manière trop claire pour que le théologien ne commence pas à en tenir compte. Mais l'Esprit-Saint ne déserte pas pour cela la vie religieuse. Les grands Ordres ont-ils jamais connu une telle puissance pour attirer

jeunes gens et jeunes filles? L'essai de se passer d'eux pour l'entreprise de la vie parfaite, s'il se généralise, ne conduira-t-il pas, en raison de sa difficulté même à un retour vers eux? Recevoir ces âmes vraiment avides d'idéal et de perfection évangélique, sentir que l'idée créatrice de saint Dominique, de saint François, de saint Benoît, de sainte Thérèse, est encore, et plus que jamais, séduisante pour les jeunes gens de notre siècle, et ne pas savoir comment leur en faire supporter la réalisation effective, c'est une angoisse pour tous ceux qui ont la charge de former les actuelles générations religieuses.

Après avoir posé le problème dans des perspectives si vastes, il faut que je limite mon dessein. Je me bornerai à montrer ici en quoi consiste l'*essence* de la vie religieuse, la vraie nature des vœux et des observances, l'esprit, par conséquent, de ce système de vie qu'on embrasse dans un but déterminé, et qui ne doit cesser d'être illuminé par la vue de ce but. J'exposerai une doctrine classique et j'espère l'interpréter d'une manière également classique. C'est celle de saint Thomas, qui s'est d'ailleurs bornée à synthétiser d'une manière particulièrement profonde la tradition monastique des Pères du désert, de saint Benoît et de saint Grégoire, toute puissante et vivante dans son temps. Cette doctrine n'a jamais été directement attaquée et la théologie commune de l'Eglise se fonde sur elle. Elle est cependant de plus en plus oubliée et anémiée, en partie à la suite de controverses mal conduites entre Ecole Française et écoles traditionnelles sur la comparaison du sacerdoce et de l'état religieux, en partie à cause de la prédominance croissante du point de vue juridique sur le point de vue théologique dans

ce domaine. C'est la vue de l'essence des choses qui nous rend libres devant leurs formes accidentelles et changeantes. Quelle est l'essence de la vie religieuse? Et par suite, quel est son esprit? Telle est la question que je voudrais résoudre ici, avec l'assurance qu'une réponse traditionnelle et théologiquement sûre nous délivrera de bien des timidités en même temps que d'inacceptables relâchements.

1. - *L'essence de la Vie Religieuse.*

— Pourquoi entre-t-on dans l'état religieux?

— Uniquement pour parvenir à la perfection de la charité. Le premier article du traité de la vie religieuse contient le principe qui ne cesse d'être présent à ses moindres conclusions : la perfection du chrétien c'est la charité, l'amour de Dieu et du prochain. L'essence du christianisme est là et pas ailleurs; il veut rendre l'homme parfait par la charité. Dieu s'est fait homme pour nous l'enseigner et nous en donner l'exemple. Toute autre loi a été abolie ou du moins n'a plus de sens et de vigueur que dans la mesure où la charité elle-même l'impose. Il est facile de comprendre d'où vient qu'amour et perfection s'identifient dans l'ordre surnaturel. « car c'est la charité qui nous unit à Dieu, fin ultime de l'âme humaine » (1). Par la charité, nous reposons déjà dans notre dernière fin, nous nous assimilons à celui qui est la perfection même, nous montons au plus haut sommet possible de l'homme qui est de ressembler à Dieu et de le posséder. La perfection consiste donc dans une disposi-

(1) IIa IIae, q. 184, a. 1 c.

tion du cœur, comme disait sainte Thérèse de Lisieux. C'est un état d'âme, une inclination simple mais absolument totale, un amour essentiellement intérieur et indépendant de telle ou telle forme de vie et d'activité. « Ni ceci ni cela, disait saint Jean de la Croix, mais seulement l'amour ». On ne sera pas, de soi, plus parfait parce qu'on accumulera plus d'œuvres difficiles et vertueuses. Et le religieux qui le croirait se tromperait à la base et perdrait sa peine. Cependant, l'amour cherche toujours à s'exprimer en œuvres et c'est en s'exerçant par elles qu'il sort de l'état platonique auquel, par nature, il répugne. Ne rien faire est dur à celui qui aime. Ces œuvres tireront leur valeur de la vertu intérieure qui les inspire, et cette vertu elle-même ne donne à l'homme sa perfection que par la charité qui seule l'unit à Dieu.

L'amour n'est parfait, continue saint Thomas, ni par suite le chrétien, que lorsqu'il est toujours en acte. Un être absorbé dans l'amour et jamais occupé d'un autre être que de son Dieu qu'il aime, voilà le chrétien achevé. C'est l'état du chrétien bienheureux. La condition de cette terre s'y oppose. Pourquoi donc commencer par en parler? C'est que la perfection d'ici-bas sera un effort vers cet idéal, un effort vers l'actualisation la plus constante et la plus totale possible de l'amour (2).

C'est pourquoi, l'état de perfection du chrétien sur la terre consistera à « diriger vers Dieu la totalité de son amour », à tout faire directement pour lui et vers lui, à l'aimer virtuellement toujours, et à être prêt à chaque instant à l'acte d'amour jaillissant et

(2) *Ibid.*, a 2.

intense. Dans un des merveilleux articles de la question consacrée aux effets de l'amour, saint Thomas se demande si « l'amour est la cause de toutes les actions de celui qui aime ». Oui, quand il s'agit d'un amour total et exclusif. Tout chrétien doit au moins mettre Dieu au plus haut de son cœur, le préférer à tout, lui offrir tout. Mais le chrétien qui veut être parfait ne veut rien aimer qu'à cause de Dieu, et n'être gêné par aucun amour secondaire pour passer à l'acte de l'amour divin.

Inutile de souligner que cet état de charité parfaite, qui se traduit par la possession de toutes les vertus et à la stabilité duquel l'activité habituelle des dons du Saint-Esprit est rigoureusement nécessaire, n'est pas l'état des commençants. Il est, lui aussi, un but, un idéal, bien qu'accessible sur la terre. Mais, ce qui d'emblée est possible, sinon aux débutants, du moins aux progressants, c'est le *propos très ferme* de parvenir à cet état et l'organisation effective de leur vie en conséquence. Cela consiste essentiellement, selon saint Thomas, à se dépouiller de tout sentiment qui empêcherait d'aimer Dieu totalement et actuellement : « Que soit rejeté de la volonté non seulement tout ce qui est contraire à la charité, mais aussi tout ce qui l'empêche de se porter vers Dieu de tout son élan »... ou encore : « Tout ce qui empêche la charité de passer fréquemment à l'acte ». Et pour parler avec plus de chaleur : *Minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat* (3). « C'est moins vous aimer, ô mon Dieu, que d'aimer avec vous quelque chose qui ne soit pas aimé à cause de vous ».

(3) S. Aug. Conf., Liv. 10, ch. 29.

Ajoutons à cet aspect négatif de la vie de tendance à la perfection cet aspect positif qui consiste à se livrer à des actes et à des œuvres d'amour divin.

Cependant nous ne sommes pas encore dans la définition de l'état religieux. Un simple chrétien peut tendre à la perfection de la charité, et il est alors absolument soumis à cette loi qui ne vient d'aucune disposition positive ni d'aucune promesse gratuite : *ne pas être attaché à ce qui l'empêcherait d'aimer Dieu actuellement avec toute sa force d'amour.* Il s'agit d'un dépouillement essentiellement *affectif*. C'est pour tout chrétien qu'est vraie la formule augustinienne : *Nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas.* « L'aliment de la charité, c'est la diminution de la convoitise; n'avoir aucune convoitise, voilà la perfection ».

Mais voilà où va nous apparaître le religieux. Pour parvenir au dépouillement *affectif*, il s'impose un dépouillement *effectif*. Du seul fait qu'elle possède les choses du monde, l'âme est poussée à les aimer (4). Le religieux se prive des biens qu'il aimerait trop, au moins de ceux dont on peut se priver ici-bas sans se rendre la vie, et même la vertu, impossibles. Ces biens dont le religieux se prive, saint Thomas a admirablement montré que ce devait être 1) les possessions extérieures à l'homme, 2) les satisfactions de sa chair, surtout celles qui engagent les forces affectives de son cœur, 3) l'indépendance de la volonté et la liberté de sa conduite extérieure. Un homme détaché des biens de ce monde et de l'esprit même de possession,

(4) IIa IIae, q. 186, a. 3.

de toute affection passionnelle et de l'esprit de jouissance, de toutes ses préférences et, sinon de ses jugements personnels, du moins de la liberté d'agir à leur lumière, voilà ce que veut être le religieux par le moyen de ces grands dépouillements qui se réalisent d'une manière fixe et définitive, par un statut juridique déterminé, par l'insertion dans une communauté organisée, par la pratique d'une règle. Cet homme a forcément un genre de vie à part. Il n'a pas besoin d'aller au désert pour vivre hors de la société normale. Son dessein de devenir parfait est public. Il ne professe pas la perfection mais il professe d'y tendre. Il est dans une école de perfection. Et, peu à peu, il deviendra un maître pour les autres. Il doit pratiquer extérieurement les vertus propres à l'homme qui vise à la perfection évangélique. On risque même d'être sévère pour le juger. Et, à cause de cela, il risque lui-même d'attacher une plus grande importance à l'apparat extérieur de la perfection. Dans une certaine mesure c'est nécessaire, encore que le « ferment des pharisiens » que Notre-Seigneur a supplié ses disciples de ne pas emporter avec eux dans la barque, ait quelque chance de se glisser là. Mais prenons surtout garde que loin d'être pour le religieux une fin en soi, le système de vie qu'il organise est essentiellement un moyen, que sa perfection n'est pas dans les vertus propres à son état mais dans le but de la pratique de ces vertus qui est d'aimer Dieu aussi actuellement que possible, d'être uniquement tourné vers l'activité de l'amour. C'est une spiritualité religieuse non inspirée de ce principe qui serait particulièrement insupportable aux âmes d'aujourd'hui. Mais ce ne serait pas la vraie spiritualité de la vie religieuse.

2 - *Conséquences pour une spiritualité de la vie religieuse.*

Tirer de ce principe toutes ses conséquences nous entraînerait au-delà des limites possibles de cet article. Nous nous bornerons à celles qui vont le plus immédiatement à notre propos et que nous formulerons en trois propositions :

1. *Le religieux doit avant tout et en toutes choses tendre à la perfection de la charité;*

2. *Il doit le faire par le moyen des vœux, mais à condition de pratiquer ceux-ci dans leur esprit qui est d'opérer le détachement affectif universel;*

3. *Il ne doit pas se contenter de la pratique des vœux et de sa règle mais faire passer en toute occasion à l'acte la charité et tous les conseils évangéliques et suivre les impulsions intérieures de l'Esprit-Saint.*

1. Les vœux n'ayant d'autre raison d'être que de conduire à la perfection de la charité, la volonté de perfection, plus générale que les vœux et qui les a inspirés, doit être le ressort constant de la vie religieuse. Il est donc capital que le religieux ait pour sentiment dominant et toujours présent la volonté de parvenir à l'amour parfait, autrement dit de réserver pour Dieu la totalité de son cœur, d'aimer Dieu aussi actuellement, aussi constamment que possible. Parmi tous les enseignements que ma génération religieuse a reçus d'un Père Maître vénéré, celui dont je me souviens le mieux est le suivant : « Un religieux qui cesse de tendre à la perfection est un fantôme de religieux ». Il parlait d'une tendance positive, renouve-

lée chaque jour avec un élan nouveau, et non pas de cet état si tiède de non refus de la perfection qui est suffisant pour qu'il n'y ait pas péché. Bien entendu, on ne fait pas le vœu de tendre à la perfection, mais seulement de prendre des moyens précis sans lesquels on craindrait de perdre cette tendance. Mais la vie religieuse ne consiste pas toute dans les vœux. Il y a en elle quelque chose de plus profond qui les inspire et qui pourrait exister en dehors d'elle, cette volonté de parvenir à la charité parfaite : « *Si vis esse perfectus* ».

2. Il est trop clair qu'on ne pourrait réaliser cette tendance sans la pratique fervente et totale des moyens spécifiques de la vie religieuse. Mais il ne faut pas croire que ces moyens produisent leur effet automatiquement. La première condition est de ne jamais perdre de vue leur but. A quoi bon vous détacher des possessions terrestres si vous vous attachez aux biens terrestres que vous possédez en commun, si vous vous installez dans votre couvent et dans vos habitudes, si vous gardez, non plus pour votre intérêt personnel peut-être, mais pour celui de votre communauté, le souci cupide des biens de ce monde? A quoi bon renoncer à l'amour qui fonde un foyer si vous vous repliez égoïstement sur vous-même ou si vous emprisonnez votre cœur dans des affections, non charnelles sans doute, mais pas du tout divines? A quoi bon faire l'abandon de votre liberté si vous gardez votre volonté propre, votre entêtement, votre insoumission pratique au bon plaisir de Dieu, votre susceptibilité, votre lâcheté perpétuelle à vous renier vous-même, à faire le contraire de ce que vous voudriez? Le religieux n'est pas dispensé par la pratique

de ses vœux de l'effort personnel demandé à tout candidat à la perfection, de ce dépouillement essentiellement *affectif* auquel l'état religieux offre seulement des conditions favorables. Le dépouillement effectif ne pourra jamais porter que sur une faible part des biens qui font écran entre nous et Dieu. Il faudra aller au-delà. « Après avoir quitté le monde, vous vous apercevez qu'il faut vous quitter vous-même ». (Imitation de J.-C.)

3. En vertu du même principe, les vertus auxquelles doivent s'appliquer *essentiellement* les religieux sont la charité et toutes celles qui en découlent. Ce qu'on appelle « vertus religieuses » ne supplée pas aux autres. Leur propriété est de conduire à la charité par le détachement qu'elles opèrent, et l'on peut dire que parmi les autres elles sont éminemment les vertus des progressants. Mais c'est manquer à leur esprit que de s'enfermer en elles sous prétexte qu'elles sont le « devoir d'état ». Elles ne suffisent pas à donner l'amour de Dieu, *si on ne s'applique pas à former des actes de cet amour* dans toutes les occasions qui nous sont offertes et selon toutes les inspirations intérieures de l'Esprit-Saint. Comment a-t-on pu écrire récemment que le religieux, par ses vœux, se spécialisait dans la pratique de certaines vertus tandis que le prêtre avait pour vertu propre la charité? Ce n'est que pour aimer Dieu à la place de ce qu'il laisse que l'homme a pu faire l'abandon de ses droits, de ses responsabilités, de son bonheur terrestre. Ce n'est pas seulement de joies d'ailleurs, mais de soucis et d'occasions de vertu que l'homme se délivre quand il entre au couvent. Et non seulement de soucis mais d'objets naturels d'amour et de vie. Si Dieu ne devient pas l'objet de son amour et de sa vie, c'est

une entreprise affreusement manquée. Hommes diminués, femmes diminuées, non sans quelques mérites, mais sans épanouissement, sans valeur profonde, laids et mesquins. Un religieux qui ne se laisse pas guider avant tout par les exigences de l'amour et de l'Esprit qui est en lui, qui ne cherche pas à transformer tous ses exercices en l'unique exercice de l'amour, ne réussira pas à devenir un homme parfait. Il aura eu tort alors de cesser d'être un homme ordinaire.

A Dieu ne plaise, cependant, que nous tenions jamais pour peu de chose la fidélité aux devoirs propres de la vie religieuse. Dire de la pratique des vœux qu'elle n'est qu'un moyen ce n'est pas, bien au contraire, en diminuer la nécessité. Les religieux ont vraiment lié la réussite de leur perfection à la fidélité à leurs vœux. Et même si on les suppose parvenus à la sainteté et devenus maîtres à leur tour, les vertus de leur état, après avoir été leur moyen de parvenir à l'amour parfait, deviennent les effets propres de cet amour. Mais seulement, qu'ils prennent garde: c'est facilement que le moyen devient obstacle; il suffit pour cela qu'il prenne plus ou moins en lui-même une valeur absolue. C'est ce qui arrive chez des âmes mal éclairées. Elles font de chaque point de la règle et même des us et coutumes qui s'y sont ajoutés, une sorte d'obligation dont on oublie le but. Il se produit un certain attachement à ces obligations. Mêmes dures à la nature, leur ensemble compose un système d'œuvres sur lequel il est naturel à l'âme d'appuyer le sentiment de sa justice. A quoi servirait d'avoir abandonné les biens du monde parce qu'on craignait de s'arrêter à ces biens trop savoureux, trop désirables en eux-mêmes, si l'on devait trouver entre Dieu et soi les moyens mêmes qu'on a pris pour

s'élever vers lui. Saint Augustin parle de cet orgueil qui, en se glissant dans le renoncement même du moine, l'emprisonne et en fait un vice pire qu'eût été la libre possession des joies terrestres. L'orgueil est le pire ennemi de toutes les bonnes œuvres. Mais même sans orgueil, elles nuisent dès qu'on oublie leur lien avec la charité.

3. - *Application de cette doctrine à la pratique des observances et de l'obéissance religieuse.*

Il ne nous reste plus qu'à appliquer cette doctrine et ses conséquences aux deux grandes questions qui nous ont paru dès l'abord constituer pour les âmes modernes le problème de la vie religieuse : la question des observances et celle de la pratique de l'obéissance.

Les observances.

On appelle observances, dans un sens large, les obligations d'une règle religieuse. Dans un sens plus strict, ce sont les pratiques pénitentielles et restrictives. Le Père Lemonnyer disait qu'elles étaient des « moyens de moyens ». Selon saint Thomas, en effet, elles sont subordonnées aux vœux. Il faut convenir, cependant, que la tradition monastique leur a donné une importance capitale : elles font partie de l'essence des règles anciennes. Le religieux quitte le monde pour faire pénitence. Si, peu à peu, parmi les obligations de la vie religieuse, trois d'entre elles, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, se sont dégagées comme essentielles et sont tombées directement sous le coup

du vœu. la raison peut-être pour laquelle on ne fait pas proprement vœu de pénitence, c'est que ce vœu aurait une matière trop flottante et qu'il suffit de promettre obéissance à une règle pénitentielle. Selon saint Thomas, la pénitence corporelle est ordonnée à la chasteté. Il semblerait étroit de limiter à cela tout le système de la pénitence monastique. Mais, creusons cette idée : le vœu de chasteté est destiné à sacrifier en nous la chair et ses convoitises en ce qu'elles ont de plus puissant; la pénitence complète ce sacrifice et c'est le même esprit qui dicte le vœu de chasteté et qui dicte les observances : le religieux immole sa chair à Dieu pour pouvoir mieux le posséder. Elles ont en outre une sorte de valeur symbolique par la discipline qu'elles imposent au corps de l'homme. Elles extériorisent en ordonnant toujours ses gestes dans le sens de la spiritualisation, le propos qui est par définition celui du religieux de toujours et à chaque instant vivre pour Dieu et tendre à la perfection. A cause même de cette fonction, de cette extériorisation bienfaisante et d'ailleurs infiniment belle de l'essence même de l'état religieux, elles se font aimer de ceux qui les adoptent. Le danger signalé plus haut de faire des moyens un absolu menace, il est vrai, plus spécialement cet aspect de la vie religieuse. Si tant de chrétiens communient en oubliant pratiquement pourquoi, comment s'étonner que des religieux jeûnent et se flagellent sans ordonner directement et immédiatement ces pratiques à leur fin. Saint Thomas a bien soin de dire que l'Ordre le plus parfait n'est pas le plus pauvre ni le plus pénitent, mais celui dont la pénitence et la pauvreté sont le mieux adaptées à la fin propre de cet Ordre. Et il ne semble même pas envisager qu'il puisse exister un Ordre dont la

fin propre, dont la manière propre d'exercer la charité, fût la pénitence. C'est l'aptitude d'un moyen à atteindre sa fin qui en mesure la valeur. La grandeur du Carmel n'est pas dans la rigueur de sa pénitence, mais dans la contemplation à laquelle cette rigueur doit préparer l'âme. Et cette contemplation elle-même tire sa valeur de la charité qui l'anime et qu'elle est faite pour entretenir. Un sujet que les observances d'un Ordre déprimeront sans l'épanouir et qui, au lieu de trouver Dieu, s'épuise par leur faute, n'est pas fait pour cet Ordre. Et s'il était prouvé qu'à notre époque certaines rigueurs, loin de mener les âmes à la contemplation, la leur rendaient communément plus difficile, il faudrait les aménager, dans la conviction qu'elles étaient sages au temps de leur création, et qu'en cessant de l'être, elles cessent d'être dans l'esprit du fondateur.

Je sens les nuances qu'il faudrait ajouter aux lignes que je viens d'écrire. L'attachement des religieux à leurs observances ne vient pas toujours de l'orgueil ou de « l'attachement aux œuvres ». Si jamais le culte qu'on a pour la moindre d'entre elles était mis en question, où s'arrêterait le relâchement? Car, les aimer, bien souvent ne va pas sans héroïsme. Si par malheur on cessait d'y tenir, la nature durement brimée montrerait soudain qu'elle subsiste et renverserait avec elles tout le système de la vie religieuse et la tendance même à la charité. Elles conviennent souvent aux natures difficiles à modérer. Et la part de « goût » qu'elles y trouvent est faite, selon l'économie générale du plan divin, pour les guérir au point même où elles sont blessées. C'est là une des raisons pour lesquelles Dieu a institué les sacrements, « parce que l'homme en péchant se soumet par l'affection aux

choses corporelles. Or le remède doit être apporté aux hommes là où les atteint la maladie » (5). C'est une sagesse de la part des supérieurs de considérer l'ensemble des observances comme un seul bloc dont aucun détail ne peut changer de par la volonté des religieux. Le détail est de l'essence de cette sorte de règle.

Mais dans l'hypothèse où l'Eglise, seule qualifiée, estimerait que certains adoucissements sont rendus nécessaires par l'état actuel des santés et de l'hygiène, ou tout simplement par le changement du rythme physiologique des hommes du XX^e^ siècle, elle ne détruirait rien de la ferveur d'un Ordre. Elle se laisserait guider uniquement par le désir de le maintenir dans sa fonction de saine et bonne école de pure charité divine. Les supérieurs qui, voyant les dangers d'une observance mal adaptée, l'interpréteraient, sans la détruire, de la manière la plus sage et la plus conforme à son but, ne feraient qu'être intelligents et zélés. Et leur devoir, au nom même de la perfection religieuse dont ils sont les responsables, est de faire connaître en haut lieu l'effet produit par les vieilles règles monastiques sur la jeunesse remise entre leurs mains. Je suis d'ailleurs persuadé que l'essentiel de ces observances traditionnelles se révélerait très adapté à l'homme et à la femme de nos jours. La charité ne cesse de demander, pour se développer dans l'âme, une ascèse rigoureuse et des pratiques dures. Ce qui tomberait plus tôt, ce serait des coutumes où se sont cristallisées parfois des tendances généreuses mais un peu outrancières. Une certaine tendance à la multipl

(5) IIIa, q. 51, a. 1.

cation des points à observer existe fatalement chez les âmes vouées à la vie régulière. Et cela dit, il resterait qu'au-delà de la pratique intelligente des observances, s'ouvrirait encore tout le champ immense du dépouillement du cœur, de la docilité au Saint-Esprit, et surtout de la pratique de l'amour divin dans l'accomplissement des œuvres propres par lequel l'Ordre dont on fait partie a été doué d'une existence officielle dans l'Eglise.

Autorité et obéissance.

Cette méditation constante de la fin de la vie religieuse amènerait d'ailleurs plus de transformations dans la pratique de l'autorité et de l'obéissance que dans celle des observances. Mais j'ai peur d'entrer ici dans un trop vaste sujet. Qui niera cependant qu'on arrive assez facilement à oublier la fin de l'obéissance? On en fait la vertu par excellence, presque suffisante, alors qu'elle n'annule ni la prudence ni l'initiative propre à la charité. Et, ce qui est pire, la créature à laquelle on obéit, masque parfois Dieu auquel seul on a fait vœu d'obéir. Que ce soit attachement ou répugnance, le sentiment qu'éprouve l'âme religieuse pour son supérieur ne saurait se confondre avec la soumission due à sa fonction. Et cette fonction elle-même n'a de sens que si on la considère comme ordonnée à l'unique fin de la vie religieuse : faire parvenir les âmes à l'état de charité parfaite. Heureusement qu'un bon religieux peut toujours compter que par son supérieur et quelles que soient les vues de celui-ci, Dieu le conduit. Mais que le supérieur ne se croie pas pour cela chargé d'une responsabilité moindre. Pourquoi ne pas avoir le courage de dire qu'à un

certain degré de carence dans l'autorité, les âmes même des sujets en souffrent? Je ne parle même pas ici des supérieurs à but trop humain et qui oublient que leur rôle est de conduire leurs sujets à la perfection. Je pense à ceux qui oublient que cette perfection c'est la charité. Car la charité c'est la liberté.

D'où vient que souvent les âmes religieuses soient étouffées, timides, un peu légalistes? Saint Thomas dans un article capital de son traité des états, appelle l'état religieux, *état de liberté* (6). C'est selon qu'on est esclave ou libre qu'on est ou non dans l'état de perfection. Paradoxe? Non; vérité essentielle, et qu'on ne peut oublier sans s'exposer à toutes les critiques luthériennes sur l'état religieux. Le religieux perd sa liberté, non seulement de faire le mal, mais même de s'occuper à ce qui le détournerait de Dieu. Par là il gagne la liberté de s'adonner à Dieu seul. C'est se libérer que de se détacher de tout motif étranger à celui d'aimer Dieu. Encore faut-il pour qu'il y ait autre chose que des mots dans cette affirmation, qu'on aille à Dieu avec un cœur vraiment libre et que les contraintes de la vie religieuse n'étouffent pas la personnalité et le mouvement de la grâce dans les âmes. C'est même dans cet esprit que saint Thomas interprète la disposition de la Règle des Prêcheurs qui affirme ne pas engager normalement sous risque de péché. Sans cela, dit-il, la condition des religieux, par la multiplicité des observances, serait la plus périlleuse de toutes (7). C'est également à propos de cette disposition que sainte Catherine de Sienne dit de la religion de saint Dominique qu'elle est « un ja

(6) IIa IIae, q. 183, a. 1.
(7) *Ibid.*, q. 186, a. 9.

din de délices, large, joyeuse et parfumée ». Peu d'éducateurs de la jeunesse religieuse osent commenter cette vérité pourtant certaine et devenue habituelle dans les règles religieuses. Elle ne peut se commenter, sans danger de relâchement, qu'à la lumière de la doctrine que nous exposons : l'état religieux est tout entier organisé en fonction de la loi d'amour.

Il faudrait que dans la conduite personnelle des âmes on restât dans cet esprit. N'exercer l'autorité que dans la mesure où c'est nécessaire pour mener une âme à la perfection de la charité, tenir compte de sa nature, des dispositions et du degré de la grâce de Dieu sur elle et encourager la spontanéité, la confiance en soi, l'initiative par laquelle seule vient le secours intérieur de la grâce qui a pour sujet propre le libre arbitre. Ne pas étouffer l'esprit et ne pas inutilement en demander plus que Dieu n'en demande. Cette méthode comporterait d'ailleurs souvent la rigueur, soit pour le bien individuel d'une âme, soit pour le bien supérieur de la communauté où toute diminution de discipline, même inspirée par l'intérêt d'un individu, produit un mal étendu et prolongé. Il est incontestable que, maniée par la charité et en vue de la charité, l'autorité s'adapterait plus facilement aux âmes modernes qui n'ont pas cessé d'avoir besoin de renoncer à leur volonté propre, mais qui revendiquent, même pour servir de base au surnaturel, un plus grand et plus libre épanouissement d'elles-mêmes.

J'espère n'avoir heurté personne par ces pages sinères. Il faut oser dire que la vie religieuse ne convient pas sans conditions les âmes qui s'y livrent à

la perfection de la charité pour laquelle Dieu l'a instituée. Il ne faut pas craindre de prendre conscience de ce fait que la vie monastique est en contradiction profonde, non seulement avec les vices du monde actuel, mais avec sa mentalité même et la tournure naturelle de son idéal et rencontre plus de résistances qu'autrefois dans les âmes qui s'y donnent. Il suffit de mettre en sa vraie place ce qui fait son essence pour dégager sa beauté et sa force. Les âmes d'aujourd'hui ont, plus que jamais, soif d'une règle de perfection et d'une marche en commun vers Dieu et elles comprennent plus facilement le précepte de l'amour que tout autre. Que les religieux se gardent de perdre de vue « l'Unique Nécessaire », pour lequel ils ont tout laissé, qu'ils reviennent toujours à un surnaturel plus pur, plus grand, plus réellement difficile. Et bien des difficultés qui pourraient paraître décourageantes disparaîtront d'elles-mêmes.

fr. Marie-Joseph Nicolas, O. P.

A propos de la formation des Séminaristes*

Seconde application : La place du corps dans la vie spirituelle.

Ce n'est pas seulement sur la conception de l'action que le XX^e^ siècle s'oppose au XVII^e^, mais sur la conception même de l'homme. L'idée qu'on se fait de l'âme et du corps et de leur union conditionne l'idéal qu'on se forge de la vie humaine et par le fait même de la vie spirituelle qui n'est que la transfiguration surnaturelle de celle-ci.

On sait le mal qu'avait eu saint Thomas à défendre contre la tradition augustinienne la conception aristotélicienne de l'unité du composé humain. La manière dont le XVII^e^ siècle a fait retour aux sources antérieures au Moyen-Age ne lui porta pas bonheur sur ce sujet non plus. Les idées de saint Augustin étaient imprécises, celles de Descartes furent franchement fausses. Partant du *Cogito* il ne reconnaît comme règle de certitude et de définition que les idées claires. La seule idée claire qui puisse caractériser l'homme et le différencier de tout autre animal c'est qu'il a une âme. Dès lors l'homme se définit par l'âme. Le corps n'est qu'une quantité, animée de mouvements mécaniques, sans lien vital avec l'âme et en somme un poids mort pour la vie de l'esprit.

L'imprécision des positions augustiniennes et la précision malheureuse de ces erreurs cartésiennes ne furent pas sans

(*) Cf. *La Vie Spirituelle*, Décembre 1945, p. 541-555.

répercussion sur la spiritualité du XVII[e] siècle. Non seulement la philosophie ambiante invitait à considérer le corps comme un gêneur, mais la théologie poussait à le mépriser comme le véhicule de la concupiscence. Dès lors la perfection de la sainteté ne pouvait guère être conçue que comme une union à Dieu, réservée à l'âme et devant s'accomplir dans les actes purement spirituels de l'oraison mentale. Le tout de la vie intérieure s'accomplit d'esprit à esprit, le corps n'y a point part. Que faire de ce gêneur? Obtenir seulement de lui et de tout ce qui l'accompagne de sensibilité et d'imagination qu'il laisse l'âme à ses délices spirituelles, pour cela user à son égard d'une mortification vigoureuse, inspirée par un sévère mépris pour ses activités perturbatrices.

Cette attitude rigoureuse, mais en somme négative envers le corps n'était pas, pour finir, sans danger.

On vit bientôt ces directives s'affirmer dans deux genres de réalisations. D'une part certains les prenant à la lettre et s'exerçant à une mortification impitoyable parvinrent à une sainteté authentique et très haute dans l'union de l'âme à Dieu, mais avec je ne sais quoi d'un peu raide, de rigide, de froid et on serait tenté de dire d'inhumain qui venait de ce qu'ils avaient comme amputé dans le vif toute une partie de la sensibilité humaine qui n'avait pas été pénétrée par la grâce. Grands hommes du XVII[e] siècle dont la vertu fut très haute parce qu'ils n'eurent pas peur du renoncement, mais auxquels il manque je ne sais quel rayonnment, et quelle attirance et quel sourire, parce qu'ils ne surent peut-être pas toujours sanctifier complètement ce qu'ils avaient mortifié complètement.

Mais, par ailleurs, ces théories incomplètes entraînaient des conséquences beaucoup plus funestes pour certains. Comme l'a noté M. Marcel de Corte dans son livre sur *l'Incarnation de l'homme*, le mépris excessif du corps entraîne facilement le dévergondage de la chair. C'est ce qui s'est passé pour une autre fraction du siècle : puisque le corps était quantité négligeable, sans lien réel avec l'âme, on pouvait lui passer tous ses désirs sans inconvénients et conserver au sommet de l'esprit une vie d'union à Dieu que ces excès de la sensualité n'atteignaient pas.

Suppression du corps et de la sensibilité dans une sainteté incomplète, dévergondage du corps et de la sensibilité dans une sainteté frelatée, ces deux excès opposés et de valeur morale diverse, sont cependant issus d'une même conception imparfaite de l'unité humaine. Que l'on était loin de l'harmonie du thomisme où tout : corps, âme et sensibilité devait être mortifié dans ses tendances mauvaises pour être rectifié par la grâce, restauré dans son ordre primitif et sanctifié à sa place, l'âme par l'union à Dieu, le corps et la sensibilité dans l'unité de l'âme. Ainsi l'homme complet était restauré dans son unité primitive et sanctifié dans sa totalité harmonieuse. Pour entrer dans cet humanisme intégral, il avait manqué d'avoir le sens du corps, de sa place et de son importance dans la vie humaine. Cela n'était pas sans graves répercussions et sur l'attitude du chrétien vis-à-vis du siècle, de toutes ces réalités temporelles dans lesquelles nous sommes engagés par le corps, desquelles il se trouvait ainsi soudain comme déraciné, et surtout sur la formation spirituelle.

Mais vraiment est-il bien besoin de prendre la défense du corps à notre époque ? Là aussi sa réaction contre le grand siècle a été vigoureuse et il est difficile de ne pas la trouver parfois excessive. Alors que les hommes du XVII^e^ siècle auraient voulu n'avoir pas de corps et ne pas le montrer, ceux de notre temps n'en ont que trop et le montrent sans pudeur! Le mot même de « charnel » si chargé d'un relent de péché a repris depuis Péguy un sens noble; tout le monde veut être engagé dans le temporel, et c'est un Père Jésuite qui a écrit un *Plaidoyer pour le corps*. Oui, les hommes de notre temps n'ont pas peur du corps, ils lui font sa place et ne la lui font parfois que trop.

Mais précisément ces excès mêmes nous invitent à réfléchir et à mettre au point le problème du corps. S'il y a eu réaction exagérée, n'était-ce pas en face d'une déficience, et le meilleur moyen d'endiguer ces excès n'est-ce pas encore de chercher à combler la lacune qui les a provoqués. De plus, du point de vue spécial qui nous occupe, celui de la formation des prêtres, ces deux excès en sens opposés, celui du XVII^e^ siècle et celui du XX^e^ posent un nouveau problème. On peut se demander d'abord

si des séminaristes qui ont trempé pendant leur jeunesse dans un milieu séculier où le souci du corps et de son développement tient une telle place, n'auront pas du mal à accepter et à comprendre des méthodes de formation qui datent d'une époque où il tenait si peu de place. Mais, dira-t-on, après tout si ces méthodes sont bonnes peu importent les réactions des séminaristes, c'est à eux de s'y plier, non à elles de s'accommoder aux fantaisies du temps. C'est ici que se pose le problème de fond. N'y a-t-il pas dans ces méthodes mêmes une certaine méconnaissance de l'importance du corps dans la formation humaine, qui remonte aux spiritualités du XVII[e] siècle, fruit des tendances du XIV[e] siècle?

Pour signaler d'abord un point auquel à peu près personne ne pense actuellement, quelle est la part de mortification physique dans la vie du séminariste actuel? Sans doute ce n'est pas la mortification du corps qui est la plus importante, celle de l'esprit est première; il reste que l'Eglise savait bien ce qu'elle faisait en imposant comme exercice de volonté et comme moyen de maîtriser la sensibilité des pénitences qui atteignent la chair. De ces mortifications traditionnelles il ne reste à peu près rien, et la guerre en a fait disparaître les derniers vestiges.

Par ailleurs les élargissements apportés au règlement des séminaires ont supprimé à peu près toutes les contraintes de la vie monastique : silence perpétuel, clôture.

Enfin le séminariste est à l'abri de beaucoup des difficultés mêmes de la vie séculière, qui comporte souvent des efforts et des privations physiques qu'il n'a pas. Ne risque-t-il pas de se laisser aller à une vie facile où des résolutions trop abstraites cachent mal le manque d'efforts, que des contraintes physiques le forceraient à réaliser. S'il n'a pas pris au séminaire l'habitude de s'imposer corporellement de petites mortifications quotidiennes, saura-t-il plus tard dans sa vie de prêtre penser aux grandes mortifications qui sont parfois le prix que Dieu exige pour une âme à sauver? Sans aller jusque-là, saura-t-il non seulement supporter vaille que vaille, mais accepter et offrir courageusement, assimiler spirituellement et utiliser pour son apostolat les mille fatigues physiques du ministère? Ce n'est

peut-être pas en revenant à une ascèse monastique que nous rendrons aux jeunes le sens de la mortification, mais c'est certainement en mettant dans leur vie plus de place pour l'effort même corporel. Toute leur vie spirituelle et l'allure même de la vie de séminaire ne sauraient qu'y gagner. Le travail manuel orienté dans un sens d'intérêt social et les sacrifices faits dans un but apostolique sont, semble-t-il, les formes les plus adaptées que doit prendre pour nous très consciemment cet esprit de mortification.

D'ailleurs il ne faut pas voir l'ascèse simplement sous son jour négatif de retranchement. C'est une forme d'effort aussi de savoir conserver et développer son corps par une hygiène et une culture qui sont bien aussi d'une certaine manière une préparation aux activités de l'apostolat. Enfin, il faudrait insister aussi sur la tenue extérieure, sur les attitudes qui doivent être viriles, sur le vêtement qui doit être propre, sur la chambre qui doit être rangée...

Il y a un ordre des choses qui facilite l'ordre des idées. Il il y a une netteté du corps qui accompagne la netteté de l'âme. Il y a une mortification de la chair qui prépare la mortification de l'esprit. Tout cela peut passer pour secondaire, mais tous ces éléments extérieurs finissent par créer un style de vie qui imprègne l'âme et s'imposera à l'avenir. Le laisser-aller en tout cela c'est la mollesse de l'âme, la tenue en tout cela c'est la virilité de l'âme. Là encore ne serait-il pas regrettable que des laïcs, formés à la dure école de la vie, acquièrent une trempe plus fine et plus résistante que nos clercs formés au séminaire.

Ces attitudes extérieures enfin finissent par façonner la sensibilité que les séminaristes auront à la fois à maîtriser et à épanouir dans leurs rapports entre eux et avec le dehors. Dans ce domaine aussi le séminaire leur apprend-il assez à la fois à mortifier et à sanctifier, à purifier pour mieux utiliser? Tout cela cependant, soin du corps et formation de la sensibilité, épanouit l'homme complet qui prépare le prêtre complet.

Troisième application : le sens de la Communauté dans la vie spirituelle.

Il est un troisième point sur lequel notre siècle a l'impression de retrouver une richesse trop oubliée de l'époque antérieure : c'est le sens communautaire. Là aussi ces aspirations modernes ont trop de bon et une influence trop profonde sur les mentalités pour qu'elles n'aient pas leurs répercussions jusque sur la formation du clergé.

Nos méthodes ont-elles besoin sur ce point d'une revision? Faut-il accuser le XVII^e^ siècle d'avoir été anticommunautaire et de nous avoir légué cet esprit dans sa tradition? Non certes, ce serait une erreur manifeste que de faire remonter le courant individualiste qui a infecté le XVIII^e^ et le XIX^e^ siècles au grand courant chrétien du XVII^e^ siècle.

Saint Augustin qui avait si profondément le sens du corps mystique est l'opposé d'un individualiste, et il a légué cet esprit communautaire à ses disciples du grand siècle. Le sens de la communauté et l'effort pour la créer est la caractéristique de tous les réformateurs du clergé au XVII^e^ siècle, non seulement Bérulle, Condren, saint Jean Eudes, saint Vincent de Paul, mais aussi Bourdoise. Pour les séminaires ils rêvent de la communauté la plus intime, non seulement entre directeurs, mais entre directeurs et élèves, tous partageant la même vie et formant ensemble « la communauté éducatrice ». Ils veulent la communauté non seulement quant aux exercices qui se font en commun, non seulement quant aux activités liturgiques, intellectuelles et apostoliques, mais quant à la vie intime et jusqu'à la communication réciproque des richesses de l'oraison quotidienne. Et cette communauté étroite créée par le séminaire devait déboucher sur l'ensemble du clergé auquel il s'agissait de rendre le sens communautaire. Vraiment on ne peut souhaiter mieux à notre temps que de réaliser le rêve communautaire du XVII^e^ siècle.

Cependant ce rêve sans cesse repris nous paraît si peu réalisé que le retrouver aujourd'hui nous semble une nouveauté

merveilleuse. C'est que malheureusement cet élan communautaire a rencontré des vents contraires qui n'ont pas été souvent sans contrarier ses progrès et parfois l'empêcher d'aboutir. Le courant individualiste s'est surtout développé au XVIII[e] siècle, la Révolution en a marqué une étape et en a renforcé l'influence, et nous n'avons pas fini d'en éliminer les toxines.

S'il fallait en chercher les origines philosophiques il faudrait sans doute le rattacher cependant, au-delà du XVIII[e] siècle, au XVII[e] siècle, non comme augustinien mais comme cartésien. Descartes réduit l'homme à un sujet qui ne découvre la vérité qu'en lui-même par l'illumination intime des idées claires. A la limite l'homme de Descartes pourrait se passer pour sa vie intérieure de tous les autres et du monde extérieur lui-même, pour reconstruire intérieurement son univers personnel, il prépare l'idéalisme.

Serait-ce cet esprit cartésien qui aurait pénétré jusque dans les milieux religieux? Serait-ce qu'un idéal qui insistait plus sur la vie intérieure du chrétien et sur ses rapports personnels avec Dieu que sur son action extérieure et ses rapports avec les autres favorisaient cette influence? Toujours est-il qu'après deux siècles nous nous apercevons que même dans le clergé et même là où existe la vie commune nous manquons souvent de ce sens de la communauté de vie intérieure, apostolique et sacerdotale qu'avaient voulu instaurer les grands réformateurs du XVII[e] siècle.

Aussi la réaction dans le sens communautaire se fait jour partout actuellement. Dans les séminaires mêmes elle pénètre largement: ne se contentant plus des exercices traditionnels de la vie de communauté, elle réclame des réunions nouvelles pour la mise en commun de la vie intellectuelle et de la vie spirituelle, elle désire des groupements nouveaux dans le cadre de la grande communauté : équipes, cercles d'amitié, qui se recrutent par affinité ou dans les anciens de tel ou tel mouvement.

Tout cela risque de devenir excessif, de plusieurs manières. D'abord dans ce débordement de vie communautaire on oublie parfois la priorité de l'effort personnel, on s'aperçoit qu'on n'aboutit pas parce qu'on réunit pour une mise en commun

des gens qui n'ont pas pris la peine d'avoir quelque chose à donner aux autres, si bien que l'addition de leurs apports est trop vite faite. Parfois l'esprit de communauté dégénère en esprit de clan. On aura des petites chapelles fermées où ne passera pas le souffle de la grande communauté et qui en s'isolant se feront du tort elles-mêmes et aux autres. Enfin la multiplication même de ces groupements risque de devenir anarchique, de dissiper la communauté et de faire perdre en des réunions multiples un temps précieux pour le travail et la prière. Ceci n'est pas vérifiable seulement à l'intérieur des séminaires!

Malgré tous ces inconvénients, qu'il faut veiller constamment à éviter le plus possible, ce désir de communauté qui pénètre partout est chose excellente et la réaction contre l'individualisme de l'époque antérieure chose nécessaire. Pour le clergé en particulier il semble extrêmement désirable que nous retrouvions ce sens de la communauté apostolique qui nous donnerait une telle force. Quand aurons-nous compris que nous sommes tous des frères attelés à la même tâche et que notre premier devoir est de nous aimer mutuellement et de nous aider réciproquement dans la tâche commune qui nous est confiée? Quelle force ce serait, non seulement pour la conservation de la vie et de la joie spirituelle de chacun, mais pour la conquête même des âmes, si tout le clergé d'un diocèse était ainsi uni autour de son évêque dans le sens profond de l'élan apostolique qui l'unit au Christ pour la même œuvre.

C'est au séminaire que ces liens de vie sacerdotale qui porteront leur fruit dans le ministère doivent se former. Tous les groupes vivants, toutes les communications sur le plan intellectuel et spirituel tissent la trame dont sera faite cette communauté apostolique. Aux éducateurs de les diriger et de les animer pour qu'ils portent les fruits non de dispersion mais d'union.

Conclusion.

Notre temps a au moins un intérêt, c'est qu'il est vivant, traversé par des courants spirituels riches et variés. Nous l'avons montré, ces courants sur plus d'un point sont en réaction

contre les directives du XVII^e^ siècle et, au-delà de lui, du XIV^e^ siècle; mais il semble qu'il doive y avoir non rupture mais progrès, car ces points sont ceux où le recul de la grande influence scolastique a entraîné des déficiences réelles dans la spiritualité du grand siècle, et ces orientations nouvelles sont précisément marquées comme par un retour instinctif de l'esprit vers les directives essentielles du thomisme. Si on peut dire que notre temps est à la recherche d'une renaissance chrétienne plus complète et mieux enracinée que celle du XVII^e^ siècle, c'est en transposant sur le plan des réalisations pratiques ces enrichissements mêmes que la pensée de saint Thomas a apportés à celle des Pères et de saint Augustin. C'est dire qu'il ne s'agit pas de renier l'apport du grand siècle, mais de le compléter en l'intégrant dans une tradition plus complète et toujours vivante et de l'adapter aux besoins de notre temps.

Ce développement et cette adaptation posent évidemment un problème aux éducateurs du clergé dont les méthodes se sont jusqu'à présent inspirées de la tradition du XVII^e^ siècle. Le problème , nous espérons l'avoir montré, ne doit pas être posé comme une alternative dans laquelle il faudrait choisir entre le passé et le présent : « Faut-il entrer dans le courant moderne et abandonner les méthodes que la tradition nous a léguées ou faut-il s'en tenir au passé et risquer de perdre le contact avec les générations qui montent? » Ni l'un ni l'autre. Il n'y a pas à choisir entre le passé et le présent, mais il faut unir ce qu'ils ont de bon.

La tradition du XVII^e^ siècle reste vivante dans tous ses éléments positifs, mais il faut convenir que l'atmosphère du temps l'a marquée de certaines déficiences : dépréciation excessive de l'action humaine, mépris du corps et du temporel. Notre temps a réagi sur ces points de façon souvent excessive : goût de l'action, exaltation du corps. Pour garder les richesses passées en comblant ces lacunes et pour régler ces réactions il reste à les intégrer dans un ensemble harmonieux. Il faut que les nouveautés soient insérées à leur place et que le passé s'ouvre à leur apport. Mais pour que cette réadaptation soit faite sans excès il faut qu'elle soit pensée avec clarté. Le thomisme lui offre les grandes directives qui permettent une mise

au point parfaitement équilibrée des différents problèmes qui se posent.

Ainsi il semble qu'on puisse concilier l'esprit de tradition et l'esprit d'innovation et que, sans que leurs maîtres sacrifient rien des richesses qu'ils ont mission de conserver, les jeunes puissent trouver dans les séminaires une formation que non seulement ils supportent patiemment, mais qu'ils acceptent pleinement parce qu'elle répondra à l'intime de leurs désirs apostoliques, parce qu'elle les préparera efficacement à la vie et au ministère, et parce qu'elle les disposera à correspondre exactement à l'appel de leur temps.

Il faut ajouter pour finir que ce serait une illusion de croire que ce problème puisse se résoudre sur le plan des idées. Elles ne servent qu'à diriger l'action, et pour agir il faut des hommes. La question de la formation des clercs et de leur adaptation au ministère réclame plus que des plans : des éducateurs. Ce qu'il y faut ce sont des saints, qui aient à la fois le sens de la contemplation et le sens de l'action apostolique, en un mot des prêtres ayant épanoui en eux la plénitude de leur sacerdoce pour en développer les richesses dans de futurs prêtres. Que ceux qui ont eu la patience de lire ces pages veuillent bien prier Dieu de donner ces saints à son Eglise qui en a tant besoin.

Un Directeur de Séminaire.

LES HOMMES ET LES ŒUVRES DE DIEU

Saint Augustin prédicateur de la Charité fraternelle

dans ses Commentaires sur saint Jean.

III

Les issues divines de la fraternité chrétienne.

Sans Dieu il n'y a pas d'homme pour l'homme. Il y a donc intime solidarité entre ces sentiments, entre ces actes si différents: adorer Dieu en esprit : en vérité dans le seul à seul avec Dieu et rendre un ılte au corps de l'humanité dans chacun de ses mem-res, comme s'il était le corps de Dieu vivant en chaque oint de l'organisme universel» (2). Oui, et cette soli-

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Oct. 1945, p. 304-325, et Déc. 1945, p. 556-576.
(2) M. Blondel, *L'action*, 1893, p. 446.

darité est telle que Jésus-Christ déclare tout unîment l'unité des deux préceptes de l'amour qui fondent et résument le christianisme : aimer Dieu et aimer le prochain. Toutefois, l'unité ne nie pas l'ordre. On ne peut prétendre aimer au fond de son cœur le Dieu invisible si l'on n'aime d'abord le prochain qui nous accompagne ou nous heurte dans l'humble réalité de la vie quotidienne. L'amour fraternel est la condition, la voie de l'amour divin. C'est par nos frères qu'il nous faut nécessairement passer pour aller à Dieu. Mais l'amour fraternel non seulement n'a de sens et d'efficacité, mais encore d'objet que lorsqu'il débouche et s'épanouit dans l'amour de Dieu. « Sans Dieu il n'y a pas d'homme pour l'homme ». Un humanisme clos est un humanisme faux.

I. — « ...Comme je vous ai aimés »

Augustin a vivement senti l'inanité d'un amour de l'homme qui prétendrait puiser en l'homme seul son objet et ses mobiles sans référence à Dieu. Dans ses Commentaires sur saint Jean il a, on s'en doute, insisté sur l'identité des deux préceptes évangéliques de l'amour et dégagé complaisamment les perspectives divines où s'achève la fraternité chrétienne. Assurément, ces thèmes ne lui sont pas particuliers. On les retrouve équivalemment chez tous les Pères. Clément d'Alexandrie, les Cappadociens, Jean-Chrysostome les ont développés avec force. Mais il faut croire que saint Augustin les a marqués de son génie personnel puisqu'on le rend responsable de l'altération qu'aurait subie l'idée authentique d'amour de Dieu en s'incorporant le concept d'amour fraternel. Gauchissement qu'on ne saurait trop regretter et qui ne sera réparé qu'

par Luther. On reconnait ici le débat classique entre l'*Erôs* et l'*Agapé* dans les termes doublement tendancieux où vient de l'exprimer Anders Nygren (3). L'*Erôs* qui a fait la religion hellénique s'inspire de motifs essentiellement égocentristes, tandis que l'*Agapé* chrétienne aime Dieu pour lui-même. Seulement l'*Agapé* est un sentiment sublime et fragile. Déjà il glisse vers l'*Erôs* dans le IV^e^ Evangile où l'amour de Dieu devient l'amour des « frères », particularisme intéressé que les Synoptiques ignorent. Il n'est pas surprenant que saint Augustin, commentateur de saint Jean, ait suivi et accentué ce glissement...

Ce qui est surprenant, c'est que l'Apôtre bien-aimé et le Docteur de la charité aient pu corrompre, et à ce point, cet amour de Dieu où le christianisme affirme son originalité essentielle. Aussi bien n'en est-il rien. Ni Jean ni Augustin n'ont perverti le message du Christ. Mais avec les intuitions de l'amour qui brûlait leurs cœurs ils ont discerné l'opulente complexité de la charité divine tandis qu'elle échappe aux factices oppositions créées par la critique. Aimer Dieu et aimer le prochain pour l'amour de Dieu, c'est tout un. Cela est de l'Evangile tout simplement.

> Pour qui l'entend bien, chacun des deux commandements se retrouve dans l'autre. Celui qui aime Dieu ne peut pas faire fi de son ordre d'aimer le prochain et celui qui aime le prochain saintement, spirituellement, qu'aime-t-il dans le prochain si ce n'est Dieu? Voilà cet amour qui est bien différent des amours terrestres et que le Seigneur distingue en ajoutant : *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés.* Qu'est-ce que le Seigneur a aimé en nous si ce n'est Dieu? Non que nous possédions Dieu déjà, mais

(3) Anders NYGREN, *Erôs et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations.* Trad. de P. JUNDT, Paris, 1944, p. 53.

afin que nous le possédions un jour, afin que nous arrivions, comme je l'ai dit il y a un instant, à ce point où *Dieu sera tout en tous* (I Cor., 15, 28). Il en va ici comme d'un médecin dont on peut dire qu'il aime ses malades. Qu'est-ce qu'il aime en eux sinon la santé qu'il désire leur rendre et non la maladie dont il vient les débarrasser? Eh bien, aimons-nous ainsi les uns les autres et, dans la mesure que nous pourrons, veillons par charité à nous exciter mutuellement à la possession de Dieu en nous. Cette charité, qu'il nous la donne Celui qui a dit : *comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres.* Il nous a donc aimés pour que nous nous aimions mutuellement : en nous aimant il nous a donné de nous lier entre nous d'un amour réciproque et de faire de nous ses membres que rassemble un lien si doux, le corps d'une si illustre tête (4).

La vision de Dieu par l'amour fraternel.

Nous sommes, on le voit, en pleine *Agapé*, et rien ne nous rappelle les parfums humains de l'*Erôs*. Le chrétien aime son frère pour l'amour de Dieu, c'est-à-dire qu'en obéissant au précepte de l'amour fraternel, il tend à la possession de son Dieu. La charité entre chrétiens n'est précisément si puissante que parce qu'elle s'exerce sous la pression de l'amour de ce Dieu qu'il nous tarde de voir. Vous voulez voir Dieu, nous dit Augustin : aimez vos frères.

Vous ne voyez pas Dieu encore : en aimant le prochain vous méritez de le voir, en aimant le prochain vous purifiez votre œil pour voir Dieu. C'est ce que Jean déclare formellement : *si vous n'aimez pas votre frère que vous voyez, comment pourriez-vous aimer Dieu que vous ne voyez pas?* (1 Jn., 4, 20). On vous dit : aimez Dieu! Vous me répliquez : montrez-moi d'abord celui que je doi aimer! Que vous répondrai-je sinon la parole de Jean lui

(4) *In Joan.*, tract. LXV, n. 2, P. L. 35, 1809.

même : *personne n'a jamais vu Dieu* (Jn., 1, 18). Pourtant, ne vous croyez pas complètement étranger à la vision de Dieu. *Dieu*, dit Jean, *est amour et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu* (1 Jn., 4, 16). Aimez donc le prochain et regardez en vous à la source de votre amour pour le prochain. C'est là que vous verrez Dieu, dans la mesure que vous pouvez. Mettez-vous donc à aimer le prochain (5).

« *Prends ton lit et marche!* »

Le prochain est aux yeux de la foi et de l'amour comme un prisme où resplendit l'image de Dieu. La charité fraternelle nous donne ces yeux-là et nous révèle dans les humains, nos frères, le visage divin que cherche notre cœur. Elle fait mieux. Il ne nous suffit pas de voir, en effet. Nous voulons atteindre les bras paternels qui se tendent vers nous. C'est la charité encore qui nous donne les jambes nécessaires ici et nous met effectivement sur le chemin de la joie. Augustin s'en explique de manière inattendue. Il commente la parabole d'un paralytique auquel le Seigneur commande après l'avoir guéri : *prends ton lit et marche!* (Mc. 2, 9). Dans ces deux ordres, il reconnaît les deux préceptes de l'amour... *Prends ton lit*, c'est comme si le Christ disait : aime ton prochain. Notre interprète admet que son exégèse ne s'impose pas à première vue et demande un supplément d'explication...

> Eh bien, de quoi s'agit-il avec ce lit, je vous prie, de quoi si ce n'est que ce malade était porté par son lit tandis qu'une fois guéri c'est lui qui porte son lit? Or que dit l'Apôtre? *Portez vos fardeaux les uns des autres, vous accomplirez ainsi la loi du Christ* (Gal., 6, 2). La loi du Christ, c'est la charité et l'on ne pratique la charité qu'en

(5) *Ib.*, tract. XVII, n. 8, 131.

portant mutuellement nos fardeaux. *Supportez-vous*, dit-il, *les uns les autres dans la charité en veillant à garder l'unité d'esprit dans le lien de la paix* (Eph., 4, 2). Lorsque vous étiez malade, votre prochain vous portait, revenu à la santé, portez votre prochain. Portez les fardeaux les uns des autres, vous accomplirez ainsi *la loi du Christ*. C'est ainsi, ô homme, que vous accomplirez ce qui vous manquait. *Prends ton lit*, mais quand vous l'aurez pris, ne restez pas sur place. *Marche!* C'est en aimant votre prochain, en prenant soin de votre prochain que vous faites du chemin. Vers quel but cheminerez-vous si ce n'est vers le Seigneur Dieu, vers Celui que nous devons aimer de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit? Nous ne sommes pas encore arrivés au Seigneur mais nous avons le prochain avec nous. Portez donc celui avec qui vous marchez pour arriver à celui avec qui vous désirez rester. *Prends ton lit et marche!* (6).

Si quelque critique pouvait être adressée à Augustin, ce n'est pas celle que Anders Nygren formule au nom du protestantisme. Ne serait-ce pas plus justement le reproche inverse élevé par Nicolas Berdiaeff contre le christianisme en général qui rejetterait l'amour du prochain comme un attentat à l'amour de Dieu, ou une entrave au salut personnel, qui en tout cas ne pratiquerait la charité fraternelle qu'au titre d'exercice ascétique en vue de ce salut? (7) Mais une étrange méconnaissance du christianisme explique seule ce nouveau grief. L'histoire ne montre-elle pas que l'humanisme chrétien n'est si profond dans sa vérité et si puissant dans son rayonnement sur la civilisation qu'en raison de son théocentrisme? « Sans Dieu il n'y a pas d'homme pour l'homme ». Il n'y a que des loups. La pensée d'Augustin suffit ici en guise de réponse.

---

(6) *Ib.*, n. 9, 1532.

(7) N. Berdiaeff, *la destination de l'homme*. Trad. franç., 1935, p. 245.

Finalement, c'est assez pour dissiper les prétendus dilemmes institués entre les deux faces de la charité chrétienne, de substituer à ces oppositions faciles, l'ordre organique de ces deux préceptes.

> L'amour de Dieu est le premier dans l'ordre de l'obligation, l'amour du prochain est le premier dans l'ordre de l'exécution. Celui qui vous commandait cet amour en deux préceptes ne pouvait vous commander en premier lieu le prochain et Dieu ensuite, mais Dieu d'abord et le prochain ensuite (8).

Il reste ainsi un redoutable avertissement à l'adresse des consciences légères que laissent indifférentes les blessures faites par elles au prochain, il reste

> ...qu'agir contre la charité, c'est agir contre Dieu. Que personne ne dise : c'est contre un homme que je pèche quand je n'aime pas mon frère. Ce n'est pas grave d'offenser un homme puisque je n'offense pas Dieu. Comment n'offensez-vous pas Dieu quand vous offensez la charité? *Dieu est charité* (1 J., 3, 16). Est-ce nous qui le disons? (9)

« *Unus Christus amans seipsum* ».

Offenser l'homme, c'est offenser Dieu parce que Dieu nous a ordonné d'aimer l'homme qu'il aime et de l'aimer comme il l'aime lui-même, de sorte que, en contrepartie, aimer l'homme c'est aimer Dieu. C'est sous le couvert d'un impératif que la charité fraternelle nous apparaît jusqu'à maintenant capable d'atteindre Dieu. Lorsque dans le IVe Evangile et la Ie lettre de saint Jean nous relisons les consignes du Maître et les exhortations du disciple, il nous semble entrevoir un lieu

(8) *In Joan.*, tract. XVII, n. 8, 1531.
(9) *In Epist., Joan.*, tract. VII, n. 5, 2031.

plus profond, un rapport vital entre ces deux amours, quelque chose comme la sève qui, montée de l'humus obscur sous l'aspiration de la lumière, alimente les rameaux épars et s'épanouit dans la fleur que baigne le soleil. Ce serait ainsi un seul et identique amour que Dieu lui-même ferait surgir au fond de nos cœurs « pour nous lier entre nous par un mutuel amour et faire de nous, nous qui sommes ses membres rassemblés par un lien si doux, le corps d'une si illustre tête » (10). C'est dans le Corps mystique du Christ que la charité fraternelle des chrétiens cesse d'être un précepte pour devenir une vie, la vie même de Dieu, et accomplit par là du même coup le précepte de l'amour de Dieu, car dans le Corps mystique du Christ nos frères de la terre ne font qu'un avec notre Père des cieux.

> ...Les fils de Dieu sont le corps du Fils unique de Dieu et puisqu'il est, lui, la tête et nous les membres, il n'y a qu'un fils de Dieu. Ainsi celui qui aime les fils de Dieu aime le Fils de Dieu et celui qui aime le Fils de Dieu aime le Père. Personne ne peut aimer le Père à moins d'aimer le Fils et qui aime le Fils aime aussi les fils de Dieu. Quels fils de Dieu? les membres du Fils de Dieu. En les aimant, il devient lui-même membre et par l'amour il entre dans l'ensemble du Corps du Christ et il n'y a qu'un seul Christ qui s'aime lui-même, *unus Christus amans seipsum*. En effet, lorsque les membres s'aiment mutuellement, c'est le corps qui s'aime. *Et si un seul membre souffre, tous les membres souffrent avec lui, et si un membre est honoré, tous les membres s'en réjouissent avec lui* (1 Cor. 12, 26-27).
>
> Mais peut-être qu'en aimant votre frère vous l'aimez sans aimer le Christ? Comment est-ce possible puisque ce sont les membres du Christ que vous aimez? Quand vous aimez les membres du Christ, c'est le Christ que vous aimez.

(10) *In Joan.*, tract. LXV, n. 2, 1809.

Quand vous aimez le Fils de Dieu, c'est le Père aussi que vous aimez. Il est impossible de morceler la charité. Choisissez ce que vous aimerez, le reste suivra.... Si vous aimez la tête, vous aimez aussi les membres et si vous n'aimez pas les membres vous n'aimez pas non plus la tête. Ne frémissez-vous pas d'entendre la voix de la tête crier du haut du ciel au nom de ses membres : *Saul! Saul! pourquoi me persécutes-tu?* (Act. 9, 4). La tête a appelé son persécuteur le persécuteur de ses membres, elle a appelé son ami l'ami de ses membres (11).

II. — De nos frères jusqu'à la Trinité

Aimer, c'est toujours s'engager à travers le mystère u cœur sur quelques chemins inconnus pour des découertes sans cesse nouvelles. Que sera-ce quand il s'agit 'aimer en Dieu? Quelles explorations infinies et uelles merveilleuses trouvailles nous promet cet amour raternel qui, jailli du cœur de Dieu, remonte en nous sa source!

L'Eglise en nos frères.

Saint Jean assure que celui qui n'aime pas son frère *arche dans la nuit et ne sait où il va* (1 Jn., 2, 11). Il t comme un avion désemparé à travers la brume et givre, condamné à s'écraser contre la montagne soun surgie de l'obscurité. Celui qui n'aime pas son ère donne lui aussi de la tête contre une montagne. ielle montagne? l'Eglise. Montagne immense et pourt combien ne la voient pas! On le comprendrait si 'glise était comme la nouvelle lune, remarque Augus-. Il arrive que celui auquel on la montre du doigt réussit pas à la voir, mais, humilié, il affecte de

1) *In Epist.*, tract. X, n.3, 2055-2056.

s'extasier. L'Eglise, elle, remplit la terre et crève les yeux! Augustin pense ici aux Donatistes qui s'obstinent à faire bande à part.

> Ces gens-là donnent de la tête contre la montagne. Quand on leur dit : « montez! » — « il n'y a pas de montagne! » répondent-ils et il leur est plus facile de s'y casser la tête que d'y trouver leur place... Qu'y a-t-il de plus visible qu'une montagne? Il y a, il est vrai, des montagnes qu'on ne connaît pas parce qu'elles sont situées dans une contrée limitée. Qui parmi vous connaît l'Olympe? Et parmi les habitants de ce pays qui ne connaît pas le Giddabre? Ces montagnes-là appartiennent à des régions bien circonscrites. Or il n'en va pas ainsi de cette autre montagne, car elle a rempli la terre et c'est à son sujet que le Prophète déclare : *elle sera établie au sommet des montagnes* et ajoute : *vers elle toutes les nations afflueront* (Is., 2, 2-3). Qui peut s'égarer sur cette montagne? Qui vient se briser contre elle? Qui ne connaît pas la ville bâtie sur la montagne? (Mt., 5, 14). Mais ne vous étonnez pas si ceux qui haïssent leurs frères ne la connaissent pas car *ils marchent dans la nuit sans savoir où ils vont.* Les ténèbres leur bouchent les yeux. Ils ne voient pas la montagne, ne vous en étonnez pas, ils n'ont pas d'yeux. Comment ils n'ont pas d'yeux? Mais oui, puisque les ténèbres leur ont bouché les yeux. Comment le prouvons-nous? Ils haïssent leurs frères : pour des difficultés avec leurs frères d'Afrique ils se séparent de la terre entière (12).

« Se séparer de l'univers », voilà le résultat des dissidences fratricides qui affligent le cœur « catholique » d'Augustin. Les Donatistes « font bande à part de la terre entière, à part de l'univers racheté par le sang du Christ » (13). Quant à lui, Augustin, il sent qu'il parle dans son âme toutes les langues du monde comme les Apôtres à l'instant qu'ils partirent à la

(12) *In Epist.*, tract. I, n. 13, 1837-1838.
(13) *Ib.*, tract. III, n. 7, 2003.

conquête de la terre. Comment est-il possible de « limiter le Christ à deux langues : la langue latine et la langue punique, l'africaine s'entend », comme font les Donatistes? « N'y a-t-il que ces deux langues auxquelles le Christ tienne? Oui, car il n'y a que ces deux langues-là dans le parti de Donat, ils n'en ont pas plus. » Les catholiques savent, eux, que la voix apostolique a retenti par toute la terre et que le Seigneur a établi sa tente en plein soleil (Ps. 18, 4-6), sa tente, c'est-à-dire son Eglise. Leurs adversaires ne la voient pas parce qu'ils n'ont pas l'amour de leurs frères et marchent ainsi dans les ténèbres. Eh bien, ne soyons pas dans les ténèbres. Mais comment les éviterons-nous? En aimant nos frères. Mais encore, comment savoir que nous les aimons? « par le fait que nous ne brisons pas l'unité et tenons à la charité. » (14)

Contre l'Antéchrist avec nos frères.

L'unité de l'Eglise, la charité fraternelle, sont menacées en permanence par ces ennemis mystérieux dont l'activité, ouverte ou clandestine, doit signaler l'avènement de *la dernière heure*, d'après saint Jean qui dénonce en eux les Antéchrists attendus pour ce moment funeste. Les Antéchrists sont nombreux: tous les hérétiques et schismatiques qui ont déserté l'unité. Mais qu'est-ce donc qu'un Antéchrist? celui qui est contre Jésus-Christ. Ainsi ceux-là seuls abandonnent leurs frères qui trahissent le Christ, et, inversement, ceux-là seuls demeurent fidèles à Jésus-Christ qui le sont à leurs frères.

> ...Car celui qui n'est pas contre le Christ, demeure attaché à son corps et fait partie de ses membres. Or jamais

14) *Ib.*, tract. II, n. 3, 1991.

les membres ne s'excluent les uns les autres, l'intégrité d corps impliquant l'ensemble des membres. Eh bien, qu'es ce que l'Apôtre dit du bon accord des membres? *Qu'u seul membre souffre, tous les membres souffrent avec lu qu'un seul membre soit honoré, tous les membres se réjoui sent avec lui* (1 Cor., 12, 26). Si tous les membres se r jouissent de l'honneur d'un seul et souffrent des sou frances d'un seul, la bonne entente des membres ne laiss pas de place à l'Antéchrist (15).

Pourtant ne nous laissons pas surprendre par le apparences. Il y a d'autres antéchrists que les hérét ques et schismatiques tapageurs. Il y a au milieu d nous, encore qu'ils ne soient pas de nous, des anté christs moins avoués. Ils restent dans l'Eglise comm la paille au milieu du grain simplement « faute d'u coup de vent opportun. » (16)

Le corps du Christ continue à réclamer des soins. S santé ne sera parfaite qu'à la résurrection des morts. Aus jusque-là y en a-t-il qui sont à l'intérieur du corps de Not Seigneur Jésus-Christ à la manière d'humeurs maligne Une fois éliminées, le corps va mieux; ainsi les méchan une fois partis, l'Eglise se porte mieux... Voyez par l frères très chers, combien il y en a qui ne sont pas d nôtres. Ils reçoivent les sacrements avec nous; ils reçoivent le baptême avec nous; ils reçoivent avec nous ce q les fidèles ont conscience de recevoir : la bénédictio l'Eucharistie et tout ce que les saints sacrements renfe ment; ils participent avec nous à la communion de l'aut et ils ne sont pas des nôtres (17).

Avec Jésus-Christ par nos frères.

L'Antéchrist est donc celui qui s'oppose au Chri en brisant l'unité catholique de son corps mystiqu C'est en ce sens que saint Jean déclare : *celui qui n*

(15) *Ib.*, tract. III. n. 4, 1999.
(16) *Ib.*, n. 9, 2003.
(17) *Ib.*, n. 4 et n. 5.

la venue de Jésus-Christ dans la chair, est l'Antéchrist (1 Jn., 2. 23). Assurément. les hérétiques de toutes couleurs sont d'accord avec nous pour professer l'Incarnation. Mais ce sont les actes et non les protestations de foi qu'il faut retenir. Demandez-leur pourquoi Jésus-Christ est venu dans la chair et amenez-les à vous répondre qu'il y est venu par amour. car *il n'y a pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour celui qu'on aime* (Jn. 15, 13). Alors, vous les tenez.

> C'est donc l'amour qui a conduit le Seigneur jusqu'à la chair. Par conséquent, quiconque n'a pas la charité nie que le Christ est venu dans la chair. Or, ici, interrogez tous les hérétiques : le Christ est-il venu dans la chair? — Il y est venu. Je le crois, je le confesse. — Eh bien, vous le niez! — Comment je le nie? — Je l'ai dit, vous l'avez entendu. Mais bien mieux, je prouve que vous le niez! Vous l'admettez des lèvres, vous le niez au fond du cœur. Vous l'admettez en paroles, vous le niez en fait. — Comment, dites-vous, je le nie en fait? — Oui, puisque le Seigneur est venu dans la chair afin de mourir pour nous et il est mort pour nous en vue de nous apprendre l'immensité de son amour. *Il n'y a pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour celui qu'on aime.* Or, vous, vous n'avez pas la charité car par fierté personnelle vous brisez l'unité de toute la terre, vous divisez l'Eglise par les schismes, vous déchirez le corps du Christ. Lui, il est venu dans la chair pour rassembler, vous par vos cris, vous dispersez (18).

Retournant la pensée d'Augustin, disons donc que la charité fraternelle est une profession de foi en l'Incarnation de Jésus-Christ. Considération singulièrement bouvante. Mais la charité fraternelle fait mieux encore. Le Seigneur dont elle proclame plus en gestes effectifs qu'en parole faciles la venue historique parmi

---

18) *Ib.*, tract VI, n. 13, 2028.

nous, elle en assure la présence permanente au milie
de ses fidèles. S'il n'est plus visiblement parmi nou
depuis son Ascension, il est encore avec nous par se
membres. En nous quittant, il nous apprend qu'i
demeure avec nous jusqu'à la fin des temps par so
Corps mystique répandu par tout l'univers et qu'e
aimant fraternellement tous ses membres sans réserv
nous pouvons le rencontrer en tout lieu.

> Notre Seigneur Jésus-Christ quand il monta aux cieu
> le quarantième jour, confia l'endroit où son corps demeu
> rait. Il constata, en effet, que beaucoup lui rendraient d
> honneurs à cause de son ascencion au ciel et que ces ho
> neurs seraient inutiles si on écrasait ses membres à lui s
> terre. Pour nous éviter l'erreur d'adorer la tête dans
> ciel tandis qu'on écraserait les pieds sur terre, il indiqu
> où seraient ses membres. Sur le point de monter au ci
> il prononça les ultimes paroles qu'aucune autre parole n
> suivies sur terre. La tête, au moment de monter au cie
> recommanda ses membres sur terre et disparut. A part
> de ce moment, vous ne trouverez plus de paroles du Chri
> ici-bas, vous en trouverez bien, mais qui ont été prono
> cées du haut du ciel. Et pourquoi du haut du ciel? Par
> que sur terre on foulait aux pieds ses membres. C'est
> ciel qu'il a dit à Saul son persécuteur : *Saul! Saul! pou
> quoi me persécutes-tu?* (Act., 9, 4). Je suis monté au cie
> mais je suis encore prostré à terre. Ici, je siège à la droit
> du Père, mais là-bas je suis encore travaillé par la fai
> et la soif, et toujours sur les routes (19).

Il est impressionnant de constater que les *novi
sima verba* du Seigneur ont été des consignes d
ralliement fraternel universel que ses disciples d
vront réaliser par la diffusion de son message ju
qu'aux confins de la terre. C'est un testament. Augus
tin semble avoir été vivement frappé de ce fait. Rh
teur habile, il tire un pathétique parti de ce doc

(19) *Ib.*, tract. X, n. 9, 2060.

ment divin qui consacre définitivement la grandeur et la fonction de la charité fraternelle.

Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre (Act., 1, 6). Voilà où je gis encore, moi qui monte au ciel. Je monte au ciel parce que je suis la tête, c'est mon corps qui git encore. Où gît-il? par toute la terre. Gardez-vous de le frapper! Gardez-vous de l'offenser! Gardez-vous de le fouler aux pieds! Telles sont les suprêmes paroles du Christ au moment de gagner le ciel. Imaginez-vous un malade, alité, étendu chez lui, brisé par la maladie. Il est au bord du tombeau, il n'a plus qu'un souffle et déjà la mort entre les dents. Très soucieux de quelque chose qui lui tient au cœur passionnément, une idée lui vient à l'esprit, il appelle ses héritiers et leur dit : je vous prie, faites ceci : Il se fait violence en quelque sorte pour empêcher son âme de le quitter avant qu'il n'ait dit tout ce qu'il voulait. Après avoir prononcé ces paroles suprêmes, il expire et on ensevelit son cadavre. Comment ses héritiers respecteront-ils les dernières paroles d'un mourant? Je suppose qu'on vienne dire : N'en faites rien. Que répondront-ils? « Quoi! je n'accomplirais pas la suprême volonté de mon père expirant, ce que j'ai entendu de mes oreilles pour la dernière fois, à l'instant où mon père s'en allait... Quelles que soient les autres paroles que je puisse avoir de lui par ailleurs, je tiens bien davantage à ses suprêmes paroles, car je ne l'ai plus vu ni entendu depuis ».

Mes frères, j'en appelle à vos sentiments de chrétiens. Si pour ses héritiers, il y a tant de douceur, tant de charme, tant d'importance dans les paroles d'un homme qui s'en va vers la tombe, qu'est-ce que doivent être pour les héritiers du Christ ses suprêmes paroles au moment non pas de descendre au tombeau mais de monter au ciel... Qu'espèrent donc ceux qui se dérobent aux suprêmes paroles de celui qui siège dans le ciel, d'où il considère le mépris ou le respect qu'on en a, de celui qui a dit : *Saul! Saul! pourquoi me persécutes-tu?* et que réserve à son tribunal tout ce qu'il voit souffrir à ses membres? (20).

(20) *Ib.*, 2061.

Le Saint-Esprit dans l'amour fraternel.

Ainsi donc, au sentiment d'Augustin, la grande affaire est d'aimer nos frères. Dans l'Eglise universelle et indivisible que fractionnent et déchirent périodiquement les haines fratricides fomentées par les antéchrists, l'amour fraternel en nous tenant unis aux membres du Christ nous assure de notre appartenance vivante à notre Chef. Que pouvons-nous ajouter à l'exceptionnelle urgence de la charité dans le christianisme? Le vœu de Philippe : nous voulons *voir le Père* (Jn. 14, 8). Après quoi il n'y a plus rien à désirer. La charité fraternelle peut-elle dépasser les étapes visibles de son itinéraire terrestre et nous accompagner jusqu'au Père, ou lui faut-il consentir à s'effacer au seuil du mystère où se dérobe le cœur-à-cœur de l'âme et de Dieu?

La réponse appartient à l'Ecriture et à la charité elle-même. Elle est celle-ci : la charité est d'abord la révélation directe du Saint-Esprit. « Une étude attentive de l'Ecriture montrerait sans doute, pense Augustin, que le Saint-Esprit est charité » (21). Il n'est donc pas surprenant que la charité nous conduise spécialement à lui car « nous recevons le Saint-Esprit du moment que nous aimons l'Eglise et que la charité nous groupe et que le nom, la foi catholiques font notre joie. Soyez-en convaincus, mes frères, plus on aime l'Eglise du Christ, plus on possède le Saint-Esprit » (21 *bis*).

Le Saint-Esprit est le principe de l'amour fraternel qui rassemble à travers le monde hostile les chrétiens dispersés. Par là-même il s'ensuit que la charité

(21) *In Joan.*, tract IX, n. 8, 1462.
(21 *bis*) *Ibid.*, tract. XXXII, 8, 1645-1646.

atteste sa présence en nous. On est toujours quelque peu inquiet de posséder avec certitude la grâce, le Saint-Esprit. Autrefois le Saint-Esprit se manifestait par les charismes. Aujourd'hui les charismes ont cessé. Mais...

> N'est-il pas évident que c'est le Saint-Esprit qui produit dans l'homme l'amour de la charité? La parole de l'Apôtre n'est-elle pas claire? *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné* (Rom., 5, 5). C'est de la charité que l'Apôtre parlait et il disait que nous devons interroger notre cœur devant Dieu. *Si notre cœur ne nous reproche rien, nous pouvons avoir confiance en Dieu* (1 Jn., 3, 21), c'est-à-dire si notre cœur atteste que la charité fraternelle inspire toutes nos bonnes actions (22).

Encore faut-il prendre garde plus que partout ailleurs à l'authenticité du sentiment le plus apte aux travestissements. Ce que nous baptisons si rapidement « charité », avec la satisfaction d'y reconnaître le Saint-Esprit, n'est bien souvent qu'une médiocre affection humaine où c'est nous seuls que nous retrouvons. A quel signe le chrétien peut-il débrouiller la qualité vraie de sa charité? A sa « catholicité », répond saint Augustin.

> Qu'il interroge son cœur : aime-t-il son frère, le Saint-Esprit demeure en lui. Qu'il s'examine, qu'il s'éprouve lui-même sous les yeux de Dieu; qu'il voie s'il en a en lui l'amour de la paix et de l'unité, l'amour de l'Eglise répandue à travers la terre entière. Il ne suffit pas de penser à aimer le frère auquel on a directement affaire. Il y a beaucoup de nos frères que nous ne voyons pas, auxquels pourtant nous sommes liés dans l'unité du Saint-Esprit (23).

---

(22) *In Epist.*, tract. VI, n. 9, 2025.
(23) *Ib.*, n. 10, 2025.

Il peut paraître chimérique, malaisé en tout cas, d'embrasser ainsi en son cœur l'humanité inconnue. Mais est-ce vraiment si difficile quand le cœur a les yeux de l'amour répandu en lui par le Saint-Esprit? quand il s'agit pour lui de reconnaître des membres du Corps mystique auquel il appartient lui-même? Avec nos frères inconnus, nous sommes comme les deux yeux du visage humain qui jamais ne peuvent se voir l'un l'autre sans pourtant qu'ils puissent voir l'un sans l'autre l'objet de leur regard. Magnifique image...

> Donc, si tous ceux qui aiment Dieu avec vous, ont la même intention que vous, ne vous inquiétez pas d'être séparés corporellemnt dans l'espace : fixez ensemble le regard du cœur sur la lumière de la vérité. Vous voulez savoir si vous avez reçu le Saint-Esprit — au cas où vous auriez reçu le sacrement sans en recevoir l'effet —, eh bien, interrogez votre cœur. Interrogez votre cœur : s'il renferme l'amour fraternel, soyez tranquille. La charité ne va point sans l'Esprit de Dieu. Saint Paul le crie : *la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné* (Rom., 5, 5) (24).

Jusqu'à la Trinité par l'amour fraternel.

En nous révélant la présence en nous d'un amour que l'Esprit de Dieu accompagne nécessairement parce qu'il en est la source, la charité fraternelle nous introduit au cœur du mystère le plus profond de Dieu, au sein de la Trinité. Ainsi s'achève, par une série d'orbes aériennes toujours plus culminantes et plus concentrées, l'ascension mystique entreprise en compagnie de nos frères à partir de notre amour pour

(24) *Ib.*, 2026.

eux. Le Saint-Esprit qui est le lien fraternel des chrétiens est, en Dieu, le lien du Père et du Fils. Il est leur commun et réciproque amour. Il est par conséquent leur révélateur. Mais pour pénétrer cette révélation que pouvons-nous mieux faire, pense Augustin, que d'interroger l'amour infusé en nous par cet Esprit? (25).

L'amour nous présente simultanément toujours « ces trois choses : l'amant, l'aimé, l'amour » (26). Nous pouvons donc espérer accéder à la Trinité par l'amour fraternel. « Qu'est-ce qu'une âme aime dans un ami si ce n'est son âme? On a donc ici également ces trois choses : l'aimant, l'aimé, l'amour. » (27) Ainsi la charité fraternelle est-elle ici-bas l'image la plus heureuse, « l'analogie » la plus exacte du mystère de la Trinité. D'ailleurs, plus simplement, quand quelqu'un aime son frère, il aime l'amour qui l'attache à lui et par conséquent il aime le Dieu-Trinité qui est amour et source de tout amour. « Alors, en voyant la charité, vous voyez la Trinité », *vides Trinitatem, si vides caritatem* (28).

C'est à l'époque où saint Augustin développait dans son *De Trinitate* ces hautes spéculations sur l'analogie trinitaire de l'amour créé, qu'il prononçait devant ses ouailles les *Tractatus XIV et XXXIX in Joannem* (29). Nous y retrouvons sous une forme à la fois admirable et familière les mêmes idées. Cette

---

(25) Un certain nombre de théologiens ont suivi saint Augustin sur ce point de préférence à saint Thomas, partisan de l'analogie tirée de l'intelligence. Cfr. G. Salet, s. j., *le mystère de la charité divine*, dans *Recherches de Sciences relig.*, 1938, pp. 5-30.

(26) *De Trinitate*, lib. VIII, c. 10, n. 14, P. L. 42, 960.

(27) *Ib.*,

(28) *Ib.*, c. 8, n. 12, 958.

(29) Probablement en 413, d'après le P. Zarb, cf. op. cit., p. 55. Le *De Trinitate* a été écrit pendant les années 398 à 417.

rencontre du théologien et du prédicateur est remarquable : elle révèle quelle valeur Augustin attachait à la signification trinitaire de l'amour fraternel. Non amplification oratoire, mais argumentation fondée. Le prédicateur s'efforce donc de donner à son auditoire une présentation aussi évocatrice que possible du mystère déconcertant de la société des trois personnes au sein de leur unité de nature. L'exemple qui lui vient à l'esprit lui est fourni par les fidèles de la première communauté chrétienne. *Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme* (Act., 4, 32).

> Si la charité a fait de tant d'âmes une seule âme, de tant de cœurs un seul cœur, que doit être la charité entre le Père et le Fils! Bien supérieure, évidemment, à ce qu'elle était entre ces gens qui n'avaient qu'un seul cœur. Eh bien, si la multitude des frères n'avait qu'un seul cœur, qu'une seule âme à cause de la charité, Dieu le Père et Dieu le Fils, direz-vous qu'ils font deux? S'ils sont deux dieux, ce n'est pas la suprême charité! Si ici-bas la charité va jusqu'à faire de votre âme et de l'âme de votre ami une seule âme, comment donc Dieu le Père et Dieu le Fils ne seraient-ils pas un? Loin de nous qu'une foi sincère l'admette! Bref! saisissez par le raisonnement suivant quelle est la transcendance de cette charité-là : une multitude d'hommes fait une multitude d'âmes mais s'ils s'aiment, il n'y a qu'une âme. Toutefois on peut parler d'une multitude d'âmes, on le peut en parlant des hommes parce que leur intimité n'en est pas à ce point, tandis qu'ici on peut parler d'un seul Dieu, on ne peut parler de deux ou trois dieux. Voilà qui vous donne à penser qu'elle est l'excellence, la souveraineté de la charité, telle qu'elle ne peut être plus grande (30).

Quelque temps après ce sermon, Augustin revient, à quelques nuances près, à cette dialectique qui a, visiblement, sa faveur. Il s'agit, cette fois, non plus

(30) *In Joan.*, tract. XIV, n. 9, 1508.

seulement du Père et du Fils, mais des trois Personnes. Elles ne font qu'un à bien plus forte raison que ne faisaient un seul cœur les premiers chrétiens. Entre nous, nous ne faisons qu'un dans la mesure où c'est l'amour de Dieu qui nous unit. Si l'amour de Dieu peut opérer en nous une telle unité, que ne peut-il faire en Dieu même! (31). Et voilà comment la charité, descendue de la Trinité en nous, nous aide à remonter jusqu'à la Trinité.

Révélation, ascension permanentes au long de notre vie fraternelle de tous les jours, comme elles le furent dans la communauté chrétienne primitive. *Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme et ils mettaient tout en commun* (Act. 4, 32). C'est ce souvenir de la charité chrétienne aux premiers temps de sa manifestation que saint Augustin, théologien et prédicateur, utilisa pour exposer le mystère de la Trinité, c'est aussi celui qui inspira le fondateur des monastères de Thagaste et d'Hippone (32), le souvenir où il puisa malgré les démentis les plus cruels un optimisme fraternel persistant et cette merveilleuse fraîcheur d'âme qu'il conserva jusqu'au soir de sa vie dans ses amitiés. Ainsi Augustin unit-il dans l'expérience vécue le plus redoutable mystère de la foi chrétienne et la réalité la plus habituelle des mœurs chrétiennes mais aussi la plus puissante de l'histoire du christianisme. La rencontre n'est pas fortuite et des leçons s'en dégagent pour les fils divisés des premiers chrétiens.

* * *

Un effort immense se déploie sous nos yeux pour organiser le monde hors de Dieu. Entre la société

(31) *Ib.*, tract. XXXIX, n. 5, 1684.

(32) Cfr. *Regula* (*epist.* 211), 5, P. L. 33, 960. *Sermon* 356, n. 1, P. L. 38, 1574.

ouverte et une société close, les hommes optent pour la seconde. A « la machine à faire des dieux » ils préfèrent une machine qui ne feraient que des hommes. Ce qu'ils obtiennent, hélas! est une machine à faire des bombes atomiques. En se refermant sur elle-même, en refusant toute transcendance, l'humanité se détruit elle-même. Jamais n'a été plus actuel le message de la charité chrétienne. Si au temps d'Augustin elle a pu avoir raison de la sénilité de la civilisation romaine et de la jeunesse frénétique des Barbares, pourquoi aujourd'hui ne saurait-elle nous arracher à notre décadence et discipliner les forces de renouveau qui se cherchent dans l'anarchie? Encore faut-il que chez les chrétiens la charité se souvienne de sa naissance et de sa vocation. Qu'en avons-nous fait? Trop souvent je ne sais quel sentimentalisme inopérant, ou une entreprise de soupes populaires. Certes, et saint Augustin s'en souvenait de manière parfaitement concrète, les hommes ont besoin d'abord de pain, mais ils ont faim surtout d'amitié. Or rien n'est fort et efficace comme l'amitié fraternelle. C'est cette force-là qu'il nous faut et que saint Augustin donnait autour de lui en même temps que la douceur de la charité.

> Si vous voulez conserver la charité, mes frères, gardez-vous avant tout de la croire sans grandeur ni vigueur, gardez-vous de croire qu'une espèce d'amabilité, ou plutôt que de l'amabilité, de la paresse, de la négligence suffisent à maintenir la charité (33).

Comment la charité chrétienne pourrait-elle se réduire à ces pauvres sous-produits de l'affectivité humaine? Issue, au sein de la Trinité, de l'amour tout-puissant que le Père et le Fils se portent mutuelle-

(33) *In Epist.*, tract. VII, n. 11, 2034.

ment, destinée ici-bas à réfléchir aux yeux de la foi le mystère de la vie divine dans la société surnaturelle qu'elle doit fonder parmi les hommes en attendant de les consommer tous ensemble dans l'unité des Trois Personnes, quelle ne doit pas être, bien au contraire, sa puissance de cohésion parmi nous, son efficience de paix et de progrès dans la société! Les espoirs suprêmes qui nous restent dans le malheur présent reposent sur le double et unique précepte de l'amour. C'est ce que Augustin, qui en était convaincu pour son temps, écrivait à Volusien. « C'est là qu'est le salut d'une société estimable. On ne peut bâtir ni protéger parfaitement une cité sans le fondement, sans le liant de la foi et d'une bonne entente durable, à condition que ce qu'on aime soit le bien-commun qui à son plus haut point et dans sa plus haute vérité est Dieu, et qu'en lui les hommes s'aiment mutuellement avec une absolue sincérité et pour ce Dieu auquel ils ne peuvent céler les mobiles de leur amour » (34).

Si ces espoirs ne sont pas trompés par la Cité terrestre, alors nous pourrons goûter à cette douceur de la fraternité surnaturelle des hommes que saint Augustin a chantée avec lyrisme comme le prélude de l'harmonieux bonheur de la Cité éternelle.

« Dans l'exercice de la charité, il y a, mes frères, force, fleurs et fruits, beauté et douceurs, nourriture et breuvage, pain et embrassements, sans jamais de satiété. Si la charité nous enchante à ce point dans notre exil, quelle sera notre joie dans la Patrie! » (35).

Lyon, Facultés catholiques. fr. M. MELLET, O. P.

(34) *Epist.* 137 *ad Volus.*, n. 17, P. L. 33, 524.
(35) *In Epist Joan.*, tract. X, n. 7, 2059.

Comment des chrétiens d'Allemagne ont pratiqué la charité à notre égard

La vérité doit être dite. A notre retour d'Allemagne, nous avons un témoignage à porter : celui d'avoir trouvé là-bas, à côté de tant de sauvage barbarie, de la vraie et belle charité chrétienne.

Tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples à ceci : que vous vous aimerez les uns les autres. A ce signe nous avons reconnu en Allemagne d'authentiques disciples du Christ.

Ce témoignage n'a toute sa valeur que s'il se présente sous forme personnelle. Qu'on nous excuse donc de ne parler que de notre expérience et de celle de nos compagnons immédiats. Les faits que nous allons raconter suffiraient à eux seuls à interdire les généralisations odieuses d'une opinion mal éclairée. Mais nous avons la joie de recueillir des récits analogues de la bouche de nos compagnons de déportation et de celle de nos amis les prisonniers de guerre.

Voici donc quelques notes dans leur simplicité.

En mars, avril et mai 1943, l'Abbé Rodhain, Aumônier général, d'accord avec les Cardinaux et Evêques de France, organise l'aumônerie clandestine. Les Allemands refusent aux

prêtres de partir avec leurs jeunes requis du S.T.O. Il faut pourtant, à tout prix, leur assurer le service religieux. « Camouflés » en ouvriers, les prêtres partent donc exercer leur ministère interdit et dangereux. Quelle action pourront-ils avoir? Pourront-ils même, de temps en temps, dire la messe et confesser?

C'est dans ces conditions que j'arrive le 15 mai à Leverkusen, à 8 kilomètres de Cologne. Dès le premier soir, un camarade me repère grâce à mon insigne jociste. Le travail religieux est déjà commencé parmi les Français : le Curé de Schlebusch s'occupe d'eux. Dans une chapelle latérale de son église, il préside les réunions de militants. Il me faut donc tout de suite faire sa connaissance.

Accompagné de Paul, je sonne au presbytère. Je suis en civil, je n'ai aucun papier sérieux attestant ma qualité de prêtre. Au premier abord, le Curé se montre très étonné de ma venue; il a du mal à imaginer les difficultés que nous avons dû vaincre pour suivre jusqu'ici nos jeunes catholiques : « S'il en est ainsi, il faudra être prudent, me dit-il, mais je vais vous aider de toutes mes forces. Soyez d'ailleurs sans crainte : je connais la Gestapo et je sais lui tenir tête ». De même que tout ministère nous est interdit, il a lui aussi défense d'entrer en contact avec nous, de nous dire la messe, de faciliter nos réunions. Qu'importe le danger, il est prêt à tout faire pour me seconder dans mon travail apostolique. En attendant mieux, il me conseille de dire la messe du dimanche suivant dans un local annexe de sa sacristie et de continuer nos réunions dans l'église. Il viendra à ces réunions de manière à nous couvrir au besoin de son autorité et à affirmer que nous nous tenons bien sur le plan religieux sans empiéter sur le terrain politique. Pourrai-je prêcher? Oui, car il expliquera s'il le faut que je ne fais pas de « sermons » (Ces « Messieurs » en ont la phobie) mais que j'explique seulement l'Evangile et la Messe à mes camarades pour les aider à mieux prier. Je n'en demande pas davantage pour l'instant.

Ainsi commence donc mon ministère. En semaine, je peux dire ma messe tous le soirs à l'Eglise : les fidèles connaissent ma situation. Rien à craindre de leur part; ils ont l'habitude

de la prudence. Les enfants de chœur et ceux du catéchisme sont avertis eux aussi (il y en a 600 dans cette paroisse de 3.000 âmes). Un jour où je suis venu seul, je suis tout ému car pour la première fois un petit Allemand me sert la messe. Sa présence au pied de l'autel est pour moi comme le symbole de la charité du Christ en face de la haine déchaînée par le monde. Notre foi est la même : ce petit me dit un jour : « Nous n'avons tous qu'un chef (Führer) : le Christ ».

Monsieur le Curé prend ses responsabilités. Il brave le plus simplement du monde les pires représailles de la Gestapo. Bientôt, je dis chaque dimanche deux ou trois messes dans l'église même et je prêche à chacune d'elles. La police ne réagit pas et nous prenons toujours un peu plus de liberté : la tribune de l'orgue m'est ouverte pour les répétitions de chant; j'organise une petite récollection le jour de la Pentecôte...

Au bout de trois mois, j'ai la chance de partir en permission. Pour être sûr de me voir revenir au même endroit, le Curé m'a ménagé l'appui du Chef de l'immense bureau du personnel de mon usine.

La population chrétienne de Leverkusen veut adoucir mon sort et celui de mes Français. Elle sait que le travail est dur, la nourriture insuffisante. Elle comprend le sacrifice que représente pour nous le travail en pays ennemi loin des nôtres : un soir après ma messe un garçon nous apporte un panier de fraises. Nous les mangeons en pensant à la fois à nos familles et à ceux qui nous les offrent avec tant de délicatesse. Ces fraises sont les premières du jardin; nous goûterons aux premières groseilles, aux cerises, et plus tard aux pommes et aux poires.

Le dévouement de la sacristine à notre égard est émouvant. En bavardant avec elle l'un de nous lui demande si elle aime les Français. La question est osée, mais il s'attend à une simple réponse affirmative : « Non, dit-elle, ce sont nos ennemis, mais nous vous aidons, vous, à cause du Christ ».

C'est donc parce que nous sommes chrétiens qu'on a tant de bonté à notre égard. Une brave femme me glisse en passant

un ticket de pain, deux ou trois petits pains blancs qui sont très bons et ressemblent à ceux de France. Une autre me donne en se cachant, un fruit, un chausson aux pommes, quelque pâtisserie.

Dans la rue les enfants me saluent : « Bonjour, Monsieur le Curé des Français ». Ils parlent: « Avez-vous des nouvelles de votre maman? ».

La charité de ces fidèles s'étend à d'autres: des Polonais, des femmes russes, tellement démunies de tout, sont aussi les bénéficiaires de ces cadeaux précieux glissés en nous frôlant dans la rue comme par inadvertance.

Pour l'anniversaire de mon ordination sacerdotale, le 19 juillet, j'accepte pour la première fois une invitation à souper.

En octobre, je tombe malade. Pendant tout l'hiver, je reste très fatigué: la maman de mon petit servant de messe m'offre à venir chez elle manger et me reposer. Je fais la connaissance de toute la famille. Je vais chez ces braves gens, des ouvriers, autant que je veux. J'y couche même, rarement au début, puis plus souvent car j'ai vraiment besoin de repos et je suis ici tellement mieux qu'au camp.

Certes il faut m'entourer de mille précautions à cause de la dénonciation possible des voisins nazis. « Faites très attention, m'a dit le Curé, tout est possible, même le plus grave, même un scandale monté de toutes pièces ». On peut surtout nous soupçonner d'espionnage. Mais Madame L. insiste quand elle me voit trop fatigué. J'entends encore la voix, insistante comme pour une prière, du plus jeune fils qui me dit: « Venez donc chez nous! » ou quand j'y suis et que je parle de partir coucher au camp: « Mais non, restez donc! » Cela me fait penser à ce que m'a raconté un prisonnier de mes amis: la petite fille de son patron pleure en suppliant ses parents de le mettre à une bonne place à la table même de famille... Il faut alors pour ces visites trouver des ruses de cambrioleurs pour ne point nous faire voir. Tel ou tel militant m'accompagne. Tout est prévu quand la Gestapo viendra enquêter elle ne trouvera rien. Il en reste pas moins que malgré ces précautions minutieuses,

cette famille risquait pour aider ainsi un prêtre le mépris de ses voisins et le camp de concentration. Madame L. lave aussi mon linge, le raccommode; une fois ou l'autre elle m'en prêtera. Elle veut que je sois à la maison comme ses propres fils, partageant tout avec eux. Autant que faire se peut elle tient la place de la maman absente.

Ses grands fils de 17 et 18 ans, des chrétiens résolus et éprouvés, généreux, francs, sont devenus de véritables amis, au sens fort du mot. Je n'aurais pas cru cela possible avant, car l'amitié est chose délicate, fondée sur une complète communauté de pensée et d'aspiration. Ces jeunes gens sont des Allemands, ils en ont la culture, les traits de caractère; leur âme a des mystères étranges qui échappent à notre psychologie. Ils sont patriotes aussi, et, fidèles à leur devoir, ils souhaitent la victoire de leur patrie. Bien plus profondément, ils croient au Christ et à son Amour; ils en gardent soigneusement les préceptes; l'aîné espère être prêtre un jour. Au-delà donc des difficultés de langue, de formation, d'intérêts immédiats contraires, nous nous sentons en parfait accord sur l'essentiel et même sur bien des détails. Ils croient ce que nous croyons, aiment ce que nous aimons, condamnent ce que nous condamnons, travaillent déjà de toutes leurs forces à répandre l'idéal chrétien qui est le nôtre. Voilà pourquoi et comment l'amitié est née entre nous. Pour l'instant ils sont mes bienfaiteurs de tous les jours et je me demande souvent comment je leur prouverai ma gratitude. (Ils sont prisonniers à cette heure, sans doute! Puissent-ils trouver une protection comme celle qu'ils m'ont donnée!)

Un après-midi de novembre, accompagné d'un de mes Routiers, je vais visiter l'aîné dans un camp où, tout en continuant ses études, il est requis dans les services annexes de la D.C.A. Nous parlons: le lendemain dimanche il ne pourra pas assister à la messe, et il ne peut communier aussi souvent qu'il le voudrait. Or j'ai sur moi la Sainte Réserve et tout à l'heure je dois donner la communion à mon compagnon de promenade. Alors, dans cette cantine solitaire, je leur partage à tous deux le Pain Sacré, minute émouvante dont je garde un souvenir impérissable.

Je garde un souvenir non moins vivace de ma soirée de Noël

1943. Le curé a tenu à ce que je remplisse les fonctions de Diacre à sa messe de minuit (chantée à 5 heures du soir). « C'est pour faire honneur aux Français » m'a-t-il expliqué. Devant ce motif, je ne pouvais qu'accepter et faire taire mon souci de prudence. L'église est pleine à craquer d'une foule recueillie; nous donnons un grand nombre de communions.

Par ailleurs, je suis devenu à cette époque l'intime d'un petit Polonais, Joseph, compagnon de misère et de travail. Lui aussi est un chrétien fervent. Ami de tous, il ne refuse aucun service et rend spontanément tous ceux qu'il peut. Quand nous travaillons ensemble la nuit, il me parle de sa mère, de son frère, de sa grande sœur. A l'usine même, au petit matin, nous nous retirons dans un coin et je lui donne la Sainte Communion. « Oui, je crois à l'Eglise catholique ».

Au mois de juin, à force de démarches répétées, j'obtiens sur place un congé de huit jours, bien nécessaire, car ma fatigue grandit. Je le passe chez un curé voisin qui me gâte. Il me fait profiter de toutes les ressources de la campagne : œufs, lait, viande, légumes frais, pâtisserie... Mais huit jours, c'est trop peu! Le vicaire connaît un médecin à qui nous expliquons la situation. Il m'octroye d'office quinze autres jours de repos « nécessités par mon état de santé ». Heureusement qu'il n'y aura pas d'enquête faite à ce sujet! Par relations, j'obtiens aussi mes tickets d'alimentation qui, non nécessaires là où je suis, servent à ravitailler mes amis de Leverkusen.

La charité pratique de ces Allemands n'est pas un élan passager vite refroidi; leur dévouement se prolonge autant que la liberté d'aumônier clandestin : plus de quatorze mois.

Assez souvent, je vais visiter mes amis de Cologne. Il faut en dire un mot. Voici d'abord la grande maison d'accueil : le Wolfping-haus, dirigée par un prêtre : le « General Präses », et tenue par des religieuses. Là vivent les abbés Pannier et Cléton, prisonniers qui ont accepté la transformation pour assurer l'aumônerie des travailleurs. Leur chambre est le carrefour où tous nous retrouvons volontiers : une sorte de siège central de l'Action Catholique en Rhénanie. Malgré la surveillance étroite de la Gestapo, le General Präses facilite en tout l'activité des

Abbés. Les militants, les autres prêtres viennent à toute heure; ils trouvent dans la salle de restaurant tout ce qui est nécessaire. Les Sœurs les « soignent bien » sans s'inquiéter toujours de leurs tickets. En haut, il y a la chapelle. Un jour ce pauvre sanctuaire est endommagé par un bombardement: nos Français travaillent de tout leur cœur aux réparations. Nous aimons le Kölping; c'est la maison du Bon Dieu.

Il y a à Cologne le groupe sympathique des « Alouettes de France » les douze frères franciscains de Poissy, requis par le S. T. O. Voici leur témoignage :

« Nous avons reçu auprès des civils, spécialement auprès des religieuses et de nos Pères, une hospitalité dont la courtoisie et la cordialité nous ont plus d'une fois bouleversés. Permettez-moi de vous dire, mon Père, combien nous souhaitons que malgré de tant de souffrances supportées, les étrangers qui sont nos frères dans le Christ, soient accueillis un peu comme nous l'avons souvent été. Nous avons éprouvé depuis notre départ ce que signifie le terme « catholique » et nous en avons mieux compris l'urgence qu'il y avait pour nous à être à notre tour « viri catholici ».

Ceci fut écrit en octobre 1943 dans la première lettre adressée en France après notre arrivée à Cologne et traduit fidèlement, je crois, notre impression à tous après les premiers contacts avec des catholiques et particulièrement avec le clergé allemand.

Lorsque nous nous sommes présentés à eux, en « civils » ou en « bleus », les prêtres, comme les communautés religieuses nous ont accueillis avec un peu d'étonnement au prime abord mais aussi beaucoup de compréhension et souvent de l'empressement. Leur première parole était pour détruire les préjugés qu'ils craignaient voir exister entre eux et nous, témoin cet aumônier d'un hôpital de Vincentinnes, venu nous saluer au cours d'un repas offert par les Sœurs et qui s'excusait : « Vous savez, nous ne sommes pas tous des barbares ».

Ce n'étaient là que des politesses préliminaires. Très vite rapprochés d'eux par notre activité sacerdotale qui les int

guait et les enthousiasmait, nous avons compris et eux-mêmes ont souligné la fraternité qui nous unissait eux et nous., dans le même combat, la même angoisse apostolique, le même autel. Ce vieux curé de Dieringhausen auquel dix minutes d'explications avaient suffi pour qu'il cédât son église, modifiât l'horaire de ses offices, découvrit un organiste et fît monter d'énormes tranches de gâteaux aux militants réunis dans la salle d'œuvres; ce vieux pasteur nous confiait, au cours de trop rares conversations, la douloureuse inquiétude de son cœur allemand et chrétien devant son troupeau dévasté, la jeunesse dispersée et la haine semée dans les consciences; il cherchait à trouver dans nos paroles l'écho d'une charité plus vaste que les nationalismes.

Cette Supérieure d'un hôpital de Siegburg camouflait en infirmier le prêtre, prisonnier transformé, chargé de toute la région, lui procurait chambre et ravitaillement. La Gestapo, un jour, vient la trouver (la Gestapo qui ne sait pas ce qu'est l'Eglise) et lui demande d'espionner ce prêtre qu'elle juge dangereux. Pendant plusieurs mois, la religieuse jouera admirablement son rôle, avertissant l'Abbé et donnant à la Gestapo les renseignements rassurants et... un courrier pré-fabriqué.

Voyez le vicaire de cette paroisse où je disais la Messe, je l'avertis de mon arrestation probable pour les semaines qui viennent; il n'a qu'une pensée : apprendre le français pour me remplacer et continuer notre action auprès de nos compatriotes. C'est lui pourtant qui me disait la surveillance dont m'entourait la Gestapo.

A l'occasion de la Noël 1943, nous souhaitons organiser dans notre camp une fête fraternelle à laquelle Russes, Hollandais et Français puissent tous participer. La condition précaire des Russes (hommes, femmes et enfants, plus de deux cents), exige une assistance qui dépasse nos moyens. Averties, les Sœurs de l'hôpital voisin qui déjà nous rendaient mille services matériels, mettent leur four à notre disposition, nous donnent marmelade et provisions, fournissent la décoration et une défroque de Père Noël, préparent les ornements pour la Messe qui sera dite dans une baraque du camp, et... trouvent des jouets

pour les enfants russes. Plus tard quand on parlera de baptiser la petite fille de notre ami Vassily, elles trouveront layette, berceau, lainages. Jamais, sans leur aide efficace, sans la charité des catholiques allemands, auxquels elles faisaient appel, nous n'aurions pu secourir de toute manière la misère matérielle et morale de ces pauvres gens. Seule une charité vraiment catholique pouvait inspirer de tels gestes à l'époque même où l'on commençait en Silésie les prières publiques pour échapper à l'invasion ».

Tous les militants reçoivent à Cologne bon accueil. Jacques loge « en privé ». Ses propriétaires le soignent de leur mieux. Il peut rentrer le soir à n'importe quelle heure, on l'attend et on n'y voit aucun inconvénient car on sait pour quelle cause il travaille. La police enquêtera, mais on saura lui cacher ces divers agissements. Au moment où Jacques est pris par la police, ses logeurs empêchent ces « Messieurs » de prendre les deux valises les plus compromettantes pour lui, disant qu'elles leur appartiennent personnellement.

Jean, le chef scout, dépasse les bornes de l'audace. Il est devenu l'ami des jeunes catholiques allemands et il fonde avec eux une Troupe. L'Evêque approuve et prête pour local une salle de son palais non démolie et facile à aménager. La bénédiction de ce local rassemble à table les enfants et leurs parents et c'est une fête de vraie charité fraternelle. Jean emmène ses scouts camper. Il fait avec eux du bon travail.

Pour mon compte, je vais souvent visiter notre couvent dominicain de Cologne et celui de Walberberg; ce dernier, le couvent d'études, est transformé en hôpital. Sept ou huit pères y sont tolérés pour y travailler au service des malades. Je reçois dans l'un et dans l'autre un accueil fraternel : nous sommes tous fils de Saint Dominique. Je ne repars jamais sans un ou deux casse-croûte solides. Les Pères me donnent ce qu'ils trouvent de meilleur : une tranche de lard, une boîte de sardines, un morceau de gâteau... Nous parlons à cœur ouvert. Je me sou

viendrai toujours de telle ou telle conversation avec le Père Provincial : c'est un homme éprouvé qui a connu plusieurs fois les rigueurs de la Gestapo. Un jour il m'a dit cette phrase : « Vivement que nos ennemis extérieurs nous délivrent de nos ennemis intérieurs! ». Le mot était complété par des réflexions où transparaissait un ardent amour de sa patrie et une vue profonde sur toutes choses. J'ai rarement rencontré, même en France, quelqu'un qui se rende compte autant que lui de la nocivité virulente du National-Socialisme. Il est intervenu dans le procès du P. Morelli, dominicain français en rapport avec le couvent de Dusseldorf et emprisonné ensuite dans cette ville. Il a même pu lui faire donner un avocat de son choix, ce qui est une prouesse. Peut-être par là a-t-il sauvé le Père d'une solution extrême.

L'heure de la Gestapo approche. Le 13 juillet 1944, les abbés et les militants de Cologne sont arrêtés. Mon tour est pour le 17. J'ai su depuis que malgré le danger accru, M. le Curé de Schlebusch a continué seul mes réunions d'Action Catholique, nes Messes du dimanche où il prêche. Une lettre vient de me parvenir venant de lui. J'étais arrivé à lui faire connaître mon départ pour Buchenwald et ensuite pour Dachau. Dès la libération (c'est une libération pour eux comme pour nous), il a fait des démarches pour avoir de mes nouvelles. Dès qu'il a appris mon retour il a fait chanter en action de grâces le Magnificat à toutes les Messes du dimanche. Il va transformer n crypte l'abri où il a si souvent dit la Messe pendant les certes : le nom de nos morts sera mêlé à celui des morts de paroisse sur une plaque commémorative. Il visite les tombes nos camarades et il les entretient.

Au moment où la police m'arrête, elle s'empare de quelques sties consacrées que je garde toujours dans mon portefeuille ur parer à toute éventualité. Le lendemain en visitant mes aires en ma présence les policiers ne me les laissent pas prendre, malgré la volonté que j'en ai. Notre interprète d'ori- e belge est moins intransigeant, et « il ferme volontairement yeux » quand je glisse le Dépôt Sacré dans ma poche, le

14 août, à l'heure des premières Vêpres de l'Assomption de la Sainte Vierge. Je puis ainsi, grâce à sa tolérance, calmer mes inquiétudes et chaque jour je communie.

Les autres prisonniers jouissent d'un privilège qui ne nous est pas accordé : celui d'une promenade quotidienne autour de la pelouse sous la surveillance des gardiens, et évidemment en silence. De ma cellule du second étage j'ai remarqué parmi ces détenus deux prêtres allemands avec lesquels j'essaye d'échanger quelques mots. Ayant appris que je suis prêtre aussi, ils me demandent l'absolution et ils me la donnent. Maintenant que je possède à nouveau l'Eucharistie, comment ne pas tenter de la leur donner? Cependant faut-il une nouvelle fois risquer de la perdre? Et quel moyen employer? Après réflexion je me décide : je place une parcelle d'Hostie entre deux petits morceaux de pain que j'enveloppe dans du papier et que je leste avec une pierre. Un petit colis est prêt pour chacun. Au moment voulu, trompant la vigilance des surveillants, je leur lance le Pain Divin. Ils ne savent comment m'exprimer leur reconnaissance. Je leur refais ce don trois ou quatre fois, pour le premier vendredi du mois, pour la fête du 8 septembre.

Cependant le procès traîne en longueur. En attendant la fin nos juges trouvent bon d'envoyer une vingtaine d'entre nous au travail à Cologne au Camp I. V. A. Les Franciscains sont de ce transport. Ici se place le trait le plus beau. Je leur en laisse faire le récit.

> Chaque matin S.S. et Schupos (gendarmes) nous emmènent tous sous bonne escorte au travail. Les S.S. ukrainiens sont impitoyables : un jour un Schupo les remplace prudemment je m'explique : nous sommes tous « Geistliche » (prêtres) ou militants, dans notre groupe. Ce schupo, rhénan catholique, ému jusqu'aux larmes, nous apporte désormais pain et fruits; son collègue ira trouver lui-même différents couvents de religieuses de la ville, non loin du couvent des Franciscains qui tant de fois ont abrité nos récollections. Si l'on pouvait, oh! simplement, voir la Mère Provinciale. Le gendarme hésite, puis m'emmène tremblant des conséquences possibles de cet acte. Trem

minutes de marche et la Mère me reçoit, bouleversée de me voir ainsi rasé, le costume fripé, conduit par un policier. Quelques jours plus tard, le 8 septembre, nous travaillons de nouveau à cet endroit, parmi nous un Père Mariste serait tellement heureux de dire la Messe. Le Schupo s'est enhardi, cette fois c'est toute l'équipe qu'il conduira au couvent. Les Sœurs recevront une fois encore, comme jadis, les petits Frères et leurs amis. La Messe est dite dans une Chapelle du sous-sol et notre gardien qui a déposé son fusil communie au premier rang « comme un père, dit-il, au milieu de ses enfants ». Puis il nous reconduisit à la prison. Dans la suite, chaque jour, vers midi, une Sœur viendra rôder discrètement autour de notre chantier. Sous son ample manteau : deux seaux de soupe, un pain, des cigarettes. Et le jour très prochain où nous partirons tous à Buchenwald, le schupo apportera en hâte couvertures et pain blanc, le dernier cadeau des petites Sœurs de Saint-Vincent de Paul.

Nous voici à Buchenwald, en effet. A notre arrivée, la solidarité » du camp a récolté pour nous plus de pain que ous ne pouvons en manger. Je ne connaîtrai que le petit camp e quarantaine très surveillé, et les blocks d'infirmerie. Je ne gnale qu'un fait, mais il est d'importance. Nous avons cons- mment l'Eucharistie sur nous; les prêtres anciens dans le mp renouvellent en temps voulu notre Sainte Réserve. omment se la procurent-ils? Ils la reçoivent en grand mys- re, — car toute cette activité serait punie de pendaison si elle uit découverte — d'un prêtre étranger (Tchèque, je crois) i ose dire la Messe dans le camp en un lieu resté secret. Cette nérité tient du miracle et nous ne saurions être assez recon- issants à celui qui risque ainsi sa vie pour nous donner le rist et à ceux qui lui procurent clandestinement la matière sacrifice.

En janvier 1945, les prêtres connus sont transférés à Dachau. Peine arrivés, notre présence est connue dans ce nouveau mp. Nous sommes encore aux douches quand deux prisonniers us demandent où est le Révérendissime Père Abbé de Belloc. Voici, en effet, parmi nous, squelettique et défaillant en sa

complète nudité. A peine leur a-t-on désigné le Père que les visiteurs, des bénédictins allemands, s'agenouillent devant lui et sollicitent sa bénédiction. C'est un spectacle émouvant s'il en fut. Quel geste de foi et de fraternité! Dans les jours qui suivent, ces Bénédictins entreprennent de sauver le Père Abbé : il est dans un tel état de maigreur, dans un tel délabrement physique! Rien n'est assez bon pour lui : pommes de terre, fruits cuits, sucre.

Après la dure quarantaine, je suis installé dans une chambre de prêtres polonais. Cinq ans de camp de concentration ont rendu leur commerce un peu rude à notre sensibilité de Français et de jeunes détenus, il faut bien l'avouer, mais ils ont pitié de notre état de faiblesse : chaque jour le chef de chambre nous fait passer deux fois à la distribution de soupe. De plus, ces habitués du camp ont beaucoup de relations et ils connaissent toutes les possibilités. Ils nous en font profiter en nous indiquant où acheter quelques provisions et où trouver un peu de bois pour faire la cuisine. Le froid sévit; un Père allemand du couvent de Walberberg me procure un chandail.

Me voici maintenant séparé des autres au block 17, en convalescence de typhus. Grâce à la bienveillance d'un Belge j'y prolonge mon séjour pour y assurer secrètement mon ministère sacerdotal. Le jour de Pâques, le chef de chambre, un protestant anglais, trouve tout naturel de m'aider à célébrer la Messe en cachette, pendant qu'un jeune communiste fait le guet à la porte.

Mon témoignage a l'air d'accumuler les faits comme pour défendre une thèse. Ce n'est point ma faute, mais celle de ces faits eux-mêmes. J'en appelle à mes camarades rapatriés : leurs récits pourraient s'ajouter au mien.

Les « Alouettes de France » ont raison lorsqu'elles m'écrivent de leur couvent de Poissy :

> Nous recevions ces jours derniers un catholique allemand, résistant de la première heure. Incarcéré dès 1933, Allemand vraiment dans toutes ses fibres et convaincu de

la vocation de sa patrie. Il nous disait la peine et le désarroi de tant d'hommes allemands qui dès les premières années ont lutté seuls et sans l'appui d'aucune puissance extérieure spirituelle ou temporelle — nous souvenons-nous? — et qui se sentent aujourd'hui solidaires — et combien — de leur peuple dans son écrasement et dans son expiation. Nous sentions sa douleur à la pensée que la communauté qui l'accueillait avait perdu cinq membres depuis Janvier du fait de ses compatriotes. Nous lui avons alors rappelé ces faits que l'on vient de lire, et peut-être n'était-ce là que payer une dette contractée au cours de notre séjour en Allemagne. Les liens que la charité a une fois noués qui peut les dénouer? Avec ces hommes qui ont travaillé et qui travaillent pour le Christ — on permettra ce témoignage à des prêtres qui ont connu cinq prisons et camps de concentration différents — nous nous sentons une amitié plus forte encore que toutes les solidarités nationales, parce qu'elle a pour ciment le Corps et le Sang du Seigneur. Puissent-ils ne pas ignorer dans leur détresse présente que nous avons pour eux un cœur fraternel.

Tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples à ceci : que ous vous aimerez les uns les autres.

fr. J. Doyen O. P.

CHRONIQUES

Quelques réflexions de captivité sur nos séminaires

Un prêtre rentrant de captivité et nommé supérieur de séminaire nous faisait part dernièrement de ses réflexions sur les mérites et les lacunes de la formation actuellement donnée dans les séminaires de France. Nous lui avons demandé si ces propos ne pourraient pas faire l'objet d'une note dans La Vie Spirituelle. *Cette note est une simple lettre de réponse. Telle quelle cependant, elle intéressera nos lecteurs.*

Mon Révérend Père,

Vous avez souhaité que notre conversation ait un écho dans votre revue. Vous avez été témoin de mes hésitations. Y a-t-il vraiment un intérêt, n'y a-t-il pas indiscrétion à livrer au public des réflexions nées de notre vie fraternelle de cinq ans? Ces réflexions doivent-elles être autre chose que le germe, dans notre esprit, d'efforts et d'expériences qu'il faudra laisser au temps et à Dieu le soin de juger et de sanctionner? Enfin et surtout, ces réflexions ne prendront-elles pas, pour le lecteur, hors de la chaleur vivante de la conversation, l'allure tout à fait fausse

d'un procès? Ce danger me paraît de tous le plus redoutable. Il n'y a pas de « crise du sacerdoce ». Le sacerdoce des centaines de prêtres prisonniers a affronté avec honneur l'épreuve de cette réclusion, de ses sacrifices et de ses devoirs. Le témoignage des camarades laïcs ne peut être qu'unanime, et il nous est arrivé de le recueillir sur les lèvres les moins suspectes. Les prêtres ont été « dignes », en tous les sens du mot : les Séminaires qui les ont formés n'ont donc pas plus manqué à leur tâche que Dieu aux promesses de sa consécration.

Il ne peut donc être question que de mieux.

C'est sous le bénéfice de cette réserve fondamentale que, tout compte fait, je me rends, mon Père, à votre désir. Je parlerai souvent au pluriel, car bon nombre des remarques qui vont suivre ont fait entre nous, dans les loisirs forcés de ces cinq années, l'objet d'échanges amicaux et je suis sûr de ne pas exprimer des idées strictement personnelles. Il s'agit de ce que la captivité a pu nous apprendre sur nous-mêmes, sur les limites de nos ressources sacerdotales, sur les insuffisances ou les imperfections de la formation reçue, bref, — c'est l'inévitable point de vue d'un professeur de Séminaire —, sur ce qu'il faudrait ménager dans l'éducation de nos futurs prêtres. Sur bien des points, ces réflexions vont rejoindre les conclusions de l'enquête menée en notre absence par la Commission des Cardinaux et Archevêques, mais nous nous en tiendrons ici rigoureusement aux pensées qui se dégageaient pour nous, au lendemain immédiat du retour, des expériences de la captivité.

Et d'abord, il faudrait à la vie du Séminaire UN COMMENCEMENT. Le propre d'un commencement doit être d'orienter : cela avant tout. Il faudrait que, au départ de chaque année, la communauté prît à nouveau conscience du but vers lequel elle marche. Les exercices du Séminaire sont nombreux, depuis la méditation matinale jusqu'à l'examen particulier ou général. Est-il bien sûr que tous ces exercices laissent d'abord bien voir la raison d'être, de quoi ils sont moyens et qu'ils ne sont que moyens? Cet exercice de la méditation par exemple, ne devient-il pas une sorte de but au lieu de rester ce qu'il est : un ins-

trument, d'ailleurs indispensable. Il faut faire sa méditation, tel est le premier objectif; ensuite, tâcher de demeurer uni à Dieu le long d'une journée. Or fera-t-on bien sa méditation si on cherche à travers elle autre chose que cette union à Dieu? L'expérience de captivité semble, à cet égard, appeler une double remarque : Premièrement, le jeune prêtre a gardé du Séminaire, moins la facilité et l'usage de l'instrument-méditation, que la présomption et le souci de l'exercice-méditation. Deuxièmement, il se rend mal compte, pas assez expressément et pas assez audacieusement, des perspectives ouvertes à son âme : la simplicité de l'oraison est à ses yeux la part de quelques élus. Nous pensons qu'on obvierait à ces défauts en donnant un sens très ferme du but; en assouplissant le cadre trop rigide de la méditation telle qu'elle se pratique dans nos maisons; en demandant à la communauté entière au départ de chaque année sa contribution à l'initiation des frères nouveaux-venus. Et ce qui est dit de la méditation se vérifierait à fortiori des autres exercices. Aucun de ces instruments forgés par la sagesse de nos pères, et souvent garantis par l'autorité ou le conseil de l'Eglise, n'est sans doute dépourvu de valeur et peut-être de nécessité : mais il faut en retrouver le sens et l'esprit, peut-être au prix de quelques aménagements partiels et même provisoires. Nous avouons que le mot de noviciat nous fait un peu peur; il implique en effet, semble-t-il, une idée de séparation, alors qu'il s'agit d'intégration, et la communauté se trouve privée d'un rôle indispensable à elle-même et aux autres. Ce ne sont pas là des solutions mais des suggestions ou même des questions. Si la revue s'y prête, prenons rendez-vous, après expérience.

Il faudrait au Séminaire une CONCLUSION. Il n'en a pas. Je ne veux pas parler ici des « ordinations » qui pourraient devenir plus « intérieures » à la vie du Séminaire, moins « accidentelles ». Je pense aux études. Le jeune prêtre a été cultivé par des disciplines extrêmement différenciées, comme le veut le progrès de la science théologique : méthode scolastique, scripturaire, historique, juridique, etc. Il n'a jamais le loisir de refaire l'unité de l'objet ainsi visé sous tant d'angles différents. Quand on demande à un jeune prêtre un exposé devant un auditoire

laïc, l'énoncé du sujet renvoie sa pensée à son cours de dogme, ou à son cours d'histoire ou à celui d'Ecriture sainte, et il fait un exposé de dogme ou d'histoire ou d'Ecriture sainte. On éprouve alors l'impression pénible d'un enseignement étroitement technique où le dogme n'est pas animé par un contact fervent avec l'Ecriture, par la vie concrète de l'histoire, par le prolongement sensible de l'action; où la morale ne se dégage que par artifice de son cadre tout rationnel; où l'histoire apparaît presque comme une dangereuse ennemie de la foi, au mieux comme une alliée suspecte. Le jeune prêtre ne manque ni de science ni de talent. Tout y est, mais à l'état épars. Le Séminaire ne lui a pas permis de prendre un peu de recul pour ressaisir dans son unité simple l'objet que le travail avait dû diviser. Nous pensons que c'est une vue simpliste que de dire : la théologie n'est pas vivante! l'expression est trop vague pour ne pas prêter à des solutions artificielles et dangereuses. Nous pensons également que le mot de « synthèse » a ses dangers : car le schéma dialectique tend alors à s'imposer comme l'idéal à poursuivre. Nous pensons encore que le « troisième an » répond à un autre besoin et ne devrait pas avoir à suppléer aux insuffisances du Séminaire. C'est dans le cadre même du travail que le jeune prêtre doit « réaliser » ce qu'on lui aura dit tout le long des années, sans qu'il puisse encore le bien entendre, savoir que, sous toutes les formes, il n'a jamais appris qu'une seule chose : le Christ, au grand sens paulinien du mot. C'est au Séminaire même qu'il doit commencer à savourer, dans un dernier et long regard, la convergence de toutes les lumières sur un seul et unique point où tout se recueille et trouve son sens. L'instrument de cette prise de conscience n'est pas, à notre sens, chose à inventer; il existe, il est divin : il s'appelle l'Eglise et l'Eucharistie.

Il faudrait que le Séminaire fût UNE VRAIE COMMUNAUTÉ. La captivité n'a révélé dans le clergé ni insubordination ni indépendance. Mais elle a permis de toucher du doigt combien la formation reçue était peu communautaire. Le travail sacerdotal avait été représenté comme une somme, d'ailleurs harmonieuse et au moins non opposée, d'efforts individuels. Chacun avait la

liberté entière de ses conceptions et de ses initiatives dans le cadre, si souple, de la volonté épiscopale. Le « travail d'équipe » est fort loin encore d'être entré dans les mœurs cléricales, et la chose n'a pas échappé aux laïcs. Généralement il ne s'agit pas du tout de défiance mutuelle, d'orgueil, de mésentente, mais seulement de déficience dans la formation reçue. Nos Séminaires doivent, sous ce rapport, dépasser, coûte que coûte, le stade d'une charité inter-individuelle où on apprend à se respecter et à s'aider d'individu à individu : ils s'y essaient, mais nous venons de loin. Le prêtre a conscience d'avoir charge d'âmes sur un terrain délimité et les soucis du voisin ne sont point les siens. Nous marchons côte à côte, avec le moins de heurts possible; nous ne marchons pas ensemble. C'est la structure même de la vie, dans un séminaire, qui seule peut assurer une telle formation à l'action « commune ». Il est évident que l'avenir de l'Eglise et de l'Action Catholique en particulier, est à ce prix.

Il faudrait que le séminaire fasse comprendre et aimer l'*Office divin*. Que fait-il pour cela? Sera-t-il pour lui le livre par excellence de l'union à Dieu? On hésite à dire les faits tels qu'ils sont, les difficultés réelles du grand nombre des prêtres sur ce point. Le séminaire est ici gravement responsable. On s'en prend au texte, et tout ce qu'on pourra faire pour l'améliorer sera évidemment une bénédiction. Mais pourquoi ne pas s'en prendre d'abord à soi-même? Quand et comment a-t-on eu le souci d'aider le futur prêtre à faire des psaumes l'instrument naturel de sa prière? On dirait presque que l'on a jugé la tâche désespérée et qu'on y a renoncé d'avance. Les meilleurs livres ne sont pas une solution, si on ne soutient pas, dans l'organisation même de la vie du séminaire, la bonne volonté du séminariste. Combien ont pris, repris et laissé l'excellent livre de M. Weber ou celui du P. Hugueny, sans autre profit qu'un avantage provisoire. Il faut apprendre à tout prix au futur prêtre à prier avec les psaumes, à y chercher et à y trouver l'aliment de sa prière en dehors même de l'office, pour que l'office ait pour lui tout son prix. Ce point nous paraît grave et digne de toute notre attention. Nous ne demanderons pas nécessairement au prêtre d'avoir la passion de l'office choral, mais nous

disons sans crainte que, s'il n'aime pas à prier avec les psaumes, nous l'avons mal éduqué.

Il faudrait encore, — et ce sera, pour le moment notre dernier point —, donner un SENS DU SACERDOCE TRÈS FERME, *et dans le contact le plus étroit avec* L'ACTION CATHOLIQUE. Le séminaire, dans l'esprit de l'Eglise, ne doit pas être une école d'application : il perdrait le meilleur de sa raison d'être et manquerait complètement à sa tâche. Qu'importent les connaissances techniques, si l'esprit n'est pas profondément acquis, c'est-à-dire, si, au lieu de notions et de procédés, on n'a pas les réflexes de la charité sociale dans sa chair? L'information est nécessaire dans la mesure où elle prépare et sert une éducation. Ce n'est pas en faisant vivre le séminariste comme un jociste qu'on le prépare à sa tâche. C'est en faisant passer dans la vie du séminaire un peu du réalisme chrétien virulent, du sens vigoureux de la vocation chrétienne essentielle, de la communauté chrétienne et du « milieu », de la charité totale et du « service » — au sens social du mot —, qu'on préparera pour demain de véritables aumôniers. C'est dans ce contexte et lui seul que le futur prêtre apprendra à comprendre et à estimer exactement et à fond sa vocation propre, à se la définir sans erreur, à en accepter les exigences, à discerner son rôle par rapport aux vocations laïques. Il y a encore bien des confusions : des laïcs visant encore, comme idéal apostolique, une sorte d'idéal de prêtre sans la messe; même des prêtres dont l'idéal apostolique perd un peu conscience de la grandeur et de l'originalité nécessaire d'une mission de prière et de « sacrifice ». Il est souhaitable que le séminaire entre à plein cœur mais aussi avec toute son intelligence dans l'immense mouvement où l'Esprit engage l'Eglise. C'est dans un milieu profondément informé de cet Esprit que se fera la découverte de l'esprit sacerdotal dans sa plus formelle et sa plus traditionnelle expression. On ne peut plus l'avoir sans cela; mais une certaine manière paresseuse de suivre l'Action Catholique est capable de lui être funeste. Pour nos séminaires, le salut en dépend.

Ces libres remarques ont l'excuse de l'amour de l'Eglise qui les inspire, et du grand amour du séminaire et des séminaristes.

Elles vont d'ailleurs dans la voie où nous engage l'autorité de nos évêques à qui revient toute décision et même tout jugement définitif en ce domaine. Elles ne sont que les plus importantes parmi une infinité d'autres. Mais nous savons que beaucoup se passionnent pour ces problèmes et voudront nous dire leur sentiment sur ces points et sur d'autres. Le temps, d'ailleurs, n'est plus aux bavardages, ni même aux réflexions. Il faut « agir », entreprendre, en faisant confiance à l'Esprit qui pousse l'Eglise et nous aidera à tirer parti même de nos erreurs.

Un supérieur de séminaire.

Fêtes Populaires et Missionnaires

Dans la vie paroissiale telle que l'a conçue et réalisée, avec l'abbé Michonneau, son chef, l'équipe sacerdotale du Petit Colombes, les fêtes populaires ont une grande place. Elles se célèbrent dans l'église et y groupent un public plus nombreux que celui habitué jadis à la salle paroissiale ou au cinéma paroissial. Un petit livre de 230 pages vient d'être édité par l'équipe sacerdotale qui nous donne les méthodes suivies et les textes rédigés pour ces cérémonies.

On nous prévient dès la première page que toute cette paraliturgie, à but catéchistique et missionnaire, ne doit pas supplanter le culte officiel et traditionnel, mais en y préparant des esprits et des cœurs qui en sont plutôt éloignés, « rendre au peuple chrétien le goût de la vraie liturgie ». On a ainsi des fêtes de la Messe, des Missions, de l'Eglise, de l'Evangile, de la Croix, du Catéchisme, etc.... Parmi les plus originales, je signale une fête des Crèches, célébrée fin janvier en clôture du temps de Noël; chaque famille fabrique et apporte sa crèche; on a ainsi réuni jusqu'à 300 crèches dans l'église; un jury de parents décerne des prix; un enfant en aube fait un sermon; le tout est entouré de chants et de chœurs parlés. Je signale une fête de l'Evêque, pour le jour de sa réception dans la paroisse, le présentant comme le chef de l'apostolat chrétien. Il y a aussi toute une série de fêtes de la Vierge, de fêtes pour les Rameaux, pour les Jeudi et Vendredi saints, des fêtes patriotiques.

Nous sommes d'ailleurs prévenus que tout cela n'est pas édité pour être copié tel quel, mais plutôt par mode de sugges-

tion, pour mettre en appétit l'imagination créatrice des chargés de paroisses.

Une fête paroissiale au Petit Colombes se célèbre normalement en deux temps : il y a la Messe du matin, et il y a la grande assemblée de l'après-midi. Et on donne aux deux réunions un même centre d'intérêt; la préparation par les instructions des dimanches précédents et toute l'activité de l'Action Catholique paroissiale est ainsi polarisée et l'idée autour de laquelle on se groupe est mise en un meilleur relief.

Pour l'une ou l'autre messe (fête du Travail, fête des Mères, fête de la Sainte Eglise) des chœurs parlés en accompagnent toute la célébration, et elles ont de ce genre, les qualités et tous les défauts (notamment manque de dialogue avec le prêtre). Pour quelques autres, comme pour la fête des Missions, on ne donne pour la messe rien d'autre qu'un chœur parlé pour l'offertoire; et c'est probablement très préférable; d'autant que le chœur parlé traduit alors en paroles vivantes des gestes réels. Car on pratique, dans la plupart de ces messes, de très expressifs offertoires, de fleurs, d'outils, de livres, de maquettes et de plans d'apostolat.... En tout cas, dans ces messes, dont notre opuscule parle trop peu, c'est l'offertoire qui est le mieux exploité. Et cela n'est pas étonnant. Elle est de toute la célébration eucharistique, la partie qui se prête le mieux à des évocations variées. Elle est la part du peuple. Le rôle du prêtre est de recevoir cette part du peuple (1). Je regrette cependant qu'on ne nous ait pas dit en quelques mots comment l'assemblée paroissiale au Petit Colombes prend part à la consécration et à la communion. Est-ce simple discrétion ? Et alors c'est bien, car ces instants de nos messes sont ceux du mystère; c'est la discipline de l'arcane; le moment de silence où l'on adore. Est-ce crainte de nous effaroucher devant de trop rudes audaces ? Je le crois d'autant moins que tout l'opuscule, en face de la liturgie, est non seulement respectueux des formes, mais soucieux d'en puiser et d'en refléter l'esprit. Je vois, plutôt, dans ce point de

(1) Je note dans la fête du Travail, trois présentations au cours de la messe : la matière brute au début de la messe, des outils à l'offertoire, les objets fabriqués après la consécration. Ces trois temps sont très évocateurs. Mais je constate que les moments de leur présentation ne coïncident pas avec les trois temps de l'offrande eucharistique, offertoire, consécration, communion. Est-ce intentionnel? En tous cas, je perçois mal cette intention.

jonction entre liturgie et paraliturgie, la difficulté majeure de toute cette entreprise. Et s'il y avait ici un reproche à faire, ce serait peut-être de trop vouloir insérer le paraliturgique dans le liturgique, de trop fusionner la prière de l'Eglise et sa libre interprétation. J'ai bien dit : « s'il y avait un reproche à faire », au conditionnel. Car je ne suis pas sûr qu'il doive être fait. L'opuscule n'en dit pas assez pour que j'aie le droit de formuler la critique qu'à la lecture de ces textes, j'ai senti naître en moi. Le paraliturgique est bien. Mais il faut toujours que l'on sente en lui le provisoire.

Pour les réunions de l'après-midi, qui ne sont que de la paraliturgie (à part quelques expositions et bénédictions du Saint Sacrement pour lesquelles les rubriques reprennent leur droit), les organisateurs ont leurs coudées franches. On les sent plus à l'aise pour leurs compositions et présentations.

Les chœurs parlés sont beaux. Rédigés dans un français simple et coulant, ils *disent* vraiment quelque chose. La part du prêtre y est souvent prépondérante et c'est bien ainsi; son sacerdoce le fait chef de prière, instructeur et éducateur du sens chrétien.

Quant aux chants, si l'on croit bon d'utiliser des airs aussi connus que notre « Nous voulons Dieu », devenu un bien commun (!) de l'Eglise de France, je préfère incomparablement, aux couplets vieillis que l'on ressasse un peu partout et qui évoquent une spiritualité anti-laïciste un peu dépassée, les jolies choses qui nous sont ici offertes, comme celle-ci :

Jusqu'en leurs jeux sois le grand Frère
De nos petits et de nos grands,
Et sur l'autel, offre à ton Père
Les rires frais de nos enfants....

Faut-il dire enfin que tout cet ensemble paraît, malgré les apparences, bien loin de la liturgie. Vraiment très, très loin. Après la lecture attentive d'une de ces belles et fortes évocations, y compris celle qui, de sa nature, est la plus proche de la liturgie, le fête de la Messe, je me sens pris d'une vraie nostalgie de servir aux paroissiens de Colombes et d'ailleurs, toutes chaudes et dans leur intraduisible réalisme, les prières du Missel, la Préface, le « Te igitur », les trois prières de l'offrande d'après la consécration. Même réussie comme celle de Colombes — car, c'est, dans le genre, une belle réussite — la paraliturgie demeure hétérogène à la liturgie. Elle n'en

peut porter le mystère.. En le monnayant, il semble toujours qu'elle le vide.

Et voici, en violente contradiction l'une avec l'autre, nos deux critiques à cette belle œuvre : ces paraliturgies, ai-je dit d'abord, sont trop proches de la liturgie : encore un peu et elles voudraient ne faire qu'un avec le mystère; et on a l'impression d'une profanation. Mais, ai-je écrit ensuite, elles sont trop loin de la liturgie, et, malgré toute leur bonne volonté, en diffèrent de toute la distance qui sépare le ciel de la terre. Les deux critiques semblent incompatibles. Et nous touchons ici au paradoxe de l'entreprise, si belle et si hardie, de l'équipe du Petit-Colombes. Parce que la liturgie est le mystère même de l'Eglise, impossible d'y entrer par des voies rationnelles. Ce qui fait la réussite de l'entreprise fait en même temps son échec; et cela tient à la nature même des choses. Le Royaume de Dieu est paradoxe aux regards humains.

J'ajoute que l'opuscule rendra de très grands services au clergé. Il faut savoir gré à ceux qui nous l'ont donné. Il représente un beau, grand effort, nécessaire aujourd'hui pour beaucoup de milieux et qu'il faudra multiplier selon les mille circonstances de la vie de l'Eglise.

Parce que votre livret, Messieurs du Petit-Colombes, voulait traduire pour vos gens un trop grand mystère, il fallait qu'il fût une belle réussite et qu'il fût un pauvre échec. Soyez rassurés, il est l'un et l'autre.

fr. J. Bonduelle, O. P.

L'œuvre posthume du Père Mersch

Quand, à l'été 1941, j'appris par un Père Jésuite aumônier des officiers belges dans le camp international où j'étais moi-même aumônier des officiers français, la mort tragique du Père Mersch au milieu des combats de mai 40, je pensai : il aura été le Père Rousselot de cette guerre. Hélas, depuis, la Compagnie de Jésus et nous-même avons eu à déplorer la perte d'un Père de Montcheuil, celle d'un Père Dillard... Et chacun de ces trois hommes a donné sa vie par charité sacerdotale, dans l'exercice d'une mission pastorale volontairement assumée : le P. Dillard, engagé volontairement dans l'aumônerie clandestine des Travailleurs français en Allemagne, est mort à Dachau en offrant sa vie pour la classe ouvrière; le P. de Montcheuil, parti pour exercer son ministère dans le maquis du Vercors, demeuré pour soigner les blessés, a été fusillé à Grenoble; le P. Mersch, pris dans les remous d'un exode affreux sous les bombes, s'est porté lui-même, volontairement, au secours de blessés signalés sur la route de Lens à Douai, et l'on a retrouvé son corps étendu sur le bord de la chaussée, sans qu'on pût savoir dans quelles conditions exactes il avait trouvé la mort. Il avait cinquante ans.

Dès ses années de scolasticat, le P. Mersch avait fixé son intérêt fervent sur le mystère du Corps mystique. Mieux encore: il avait conçu la pensée de faire de cette réalité le centre de toute la théologie. Rarement une vie représenta plus à la lettre une idée de jeunesse réalisée dans l'âge mûr ». Car l'œuvre dernière du P. Mersh est consacrée à développer, fonder et faire couronner son intuition première. Ayant, dès 1917, conçu le projet d'un rattachement de toute la théologie au mystère du

« Christ total », le jeune Jésuite voulut d'abord assurer les bases positives d'un travail aussi important; il se livra à l'étude de l'Ecriture, des Pères et des théologiens; après une élaboration très poussée, il en tira deux volumes d'études de théologie historique qui parurent en 1933 sous le titre *Le Corps mystique du Christ* (*Museum Lessianum*. Desclée de Brouwer). Le P. Mersch n'était pas un exégète de métier, non plus qu'un historien de profession. Au surplus était-il impossible qu'un seul homme eût la compétence du spécialiste dans toutes les parties d'une enquête qui couvrait la totalité du développement de la tradition chrétienne. Mais, voulant communier avec la plus de plénitude possible à l'intelligence que l'Eglise avait prise de son système intime, et faisant ainsi œuvre de théologie positive au sens le plus exact du mot, le P. Mersch portait sur plus d'un aspect de la tradition un regard à la pénétration duquel des études plus poussées ou des monographies ont depuis rendu hommage.

Tandis que sa synthèse doctrinale s'élaborait à travers trois rédactions successives, le P. Mersch esquissait un certain nombre d'applications pratiques de son intuition essentielle (1). Il montrait que les grands problèmes de la religion et de la vie morale reçoivent une solution plus satisfaisante, plus vivante et plus large si on les pose à la lumière de la doctrine du Corps mystique. La prière apparaît dès lors comme une prière de membres; la chasteté comme se comprenant dans la consécration de soi à un amour de Dieu, du prochain et de Jésus-Christ; l'autorité et l'obéissance comme prenant tout leur sens dans une perspective de service et d'union... La voie était ouverte et il est probable que le P. Mersch nous aurait proposé quelque jour une vue de toute la morale renouvelée par une application méthodique du point de vue de notre unité dans le Christ.

Quand la tourmente de 1940 s'abattit sur son pays, le P. Mersch considérait sa synthèse théologique comme achevée. Il terminait d'en mettre au point une troisième et dernière rédaction qu'il devait emporter dans l'exode et dont une partie est malheureusement perdue. La piété de ses amis a colligé ses notes et ses manuscrits et nous donne un gros ouvrage où

(1) *Morale et Corps mystique* (*Museum Lessianum*). Desclée De Brouwer 1937.

les lacunes du manuscrit définitif ont été comblées par des emprunts, soigneusement signalés, aux rédactions antérieures (2). Nous avons donc dans sa substance et même, pour l'essentiel, dans sa forme, une pensée mûrie au cours de plus de vingt années. Nous ne pouvons en donner ici qu'une très schématique esquisse.

*
* *

Le propos du P. Mersch, conçu dès 1917, fut de synthétiser toute la théologie dans le mystère du Christ total dont a si éloquemment parlé saint Augustin. Saint Thomas assigne pour sujet essentiel à la théologie le mystère de Dieu en lui-même. Le P. Mersch professe ne pas y contredire, mais se pose une question différente : celle de savoir quel est le mystère qui est, pour nous, le moyen d'accès et le principe d'intelligibilité de tous les autres, celui par rapport auquel tout le reste nous est accessible et systématisable. Et il répond que c'est la doctrine du Christ total.

Il est bien certain que la doctrine du Christ mystique est, dans la théologie, une doctrine centrale. Si l'on se plaçait à un point de vue descriptif, ou encore à un point de vue catéchistique, on pourrait organiser par elle la matière de l'enseignement religieux : et c'est pourquoi les scolastiques parlent de la question avec une sérénité et une tolérance dont le P. Mersch abuse un peu (t. I, p. 79 suiv.). Mais si l'on envisage l'organisation de la science théologique, ce caractère de dogme-carrefour, dans lequel presque tous les autres se trouvent impliqués, nous semble se retourner contre l'idée du P. Mersch. En effet, au lieu d'être pour les autres dogmes un « premier intelligible » par lequel ces dogmes nous seraient accessibles, il est plutôt un aboutissant qui suppose les autres dogmes et ne se conçoit que par eux. Ce n'est pas lui qui nous rend intelligible le mystère de la Trinité ou celui de la grâce, sauf en ce qui concerne les modalités proprement chrétiennes de la grâce surnaturelle; mais il s'éclaire et se conçoit par eux.

Mais le P. Mersch superpose au souci d'organisation de la science théologique l'idée que le travail théologique exige une

(2) *La Théologie du Corps mystique* (*Museum Lessianum*), 2 vol., Desclée de Brouwer, 1944.

union vitale au mystère contemplé. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas le point de vue strictement intellectuel de la théologie-science, c'est le point de vue vital et la compréhension des mystères par notre union aux réalités qu'ils recouvrent. Ce qu'il veut, c'est faire du centre des réalités et du centre de la vie le centre de la pensée; parce qu'il a, de la théologie, une notion vitaliste autant qu'intellectualiste. Une philosophie de la connaissance et de la conscience justifie à ses yeux cette notion, constituant ainsi le fondement réel de toute sa construction. C'est dans la conscience que s'établit l'unité de l'objet et du sujet; c'est dans la conscience du Christ, mais du Christ total, incluant et animant ses membres, que s'opère l'unité du sujet connaissant et de toutes les vérités surnaturelles. Pour faire œuvre de théologie, il faut donc s'incorporer à la conscience du Christ, réaliser pleinement sa qualité de membre. En nous insérant dans l'humanité du Christ, en réalisant ainsi le Corps mystique ou le Christ total, nous pourrons connaître son mystère, parce que nous le serons devenu (3).

Le P. Mersch s'applique longuement à contempler cette identification mystique au Christ par laquelle nous deviendrons les membres du Verbe incarné. Car c'est de cela qu'il s'agit et jamais peut-être, sauf en des essais réprouvés par l'Eglise comme excessifs (4), on n'avait affirmé si fortement le réalisme de notre appartenance au Christ. Le P. Mersch s'attache surtout à en considérer les fondements et quelques conséquences ou applications.

Il en trouve le fondement dans l'humanité du Christ. On est communément enclin à penser que c'était une humanité comme une autre, limitée comme est la nôtre,à cela près qu'elle sub-

(3) Parmi les nombreuses formules, dont toutes ne sont pas aussi claires recueillons celle-ci : « Que l'on vive donc intensément sa vie de foi, d'espérance et de charité, qu'on la vive intellectuellement, en la pensant de toute sa docilité; que l'on développe en soi, de la façon la plus consciente et la plus voulue qu'il se peut, l'appartenance au Verbe et à la Pensée, la confiance et le zèle pour le Père, la docilité, l'amour, la ferveur dans l'Esprit; et l'on intelligera, d'une certaine manière, non pas en mots et en concepts, mais en dilatation et en lumière vivante, le mystère du Père, du Fils et de l'Esprit ». (t. II, p. 160-161).

(4) Encyclique *Mystici Corporis;* trad. fr., éd. Bonne Presse, p. 32 suiv. 47. On sait que se trouve surtout visé l'ouvrage imprimé, mais répandu « par manuscripto » *Der Christ als Christus,* de K. Pels. Nous évoquerons, pour mémoire, les propositions 11 et 12 de Maître Eckart, condamnées en 1329 : Denzinger, n. 511 et 512.

sistait métaphysiquement en la Personne du Verbe. Mais, au vrai, dès là qu'une humanité devient, en toute rigueur de termes, l'humanité du Verbe, elle prend, par rapport à toute la nature humaine, une valeur unificatrice. Il y avait déjà en chaque homme une sorte de contenance mystérieuse et comme un besoin de toute l'humanité — le P. Mersch a sur ce point des pages neuves et suggestives —; l'humanité du Verbe accomplit cette unité dont nous portons en nous le vœu : « L'humanité, prise en son ensemble, possède, de par l'incarnation, un de ses membres, un homme, un vrai homme, qui est strictement Dieu et qui l'unifie toute en lui : elle a donc en elle, et surabondamment, tout ce qu'il faut pour la porter toute jusqu'à Dieu, pour la diviniser toute; elle a, en principe et en vertu, l'universalité de la grâce » (t. II, p. 374).

Partant de ces données, le P. Mersch consacre son effort à montrer, avec une sorte d'intrépidité dans le raisonnement et dans l'affirmation, qu'en toute rigueur le mystère du Christ est devenu notre mystère : puisque nous lui sommes intégrés et incorporés.

Le Verbe, en qui subsiste l'humanité du Christ, est Fils, et n'est Dieu qu'en étant Fils. Le P. Mersch s'applique à poser que la nature humaine assumée une certaine adaptation à la subsistence qu'elle doit recevoir en la Personne du Fils : quelque chose de filial. Membres mystiquement de l'humanité du Christ, nous aurons, nous aussi, une vie de fils, nous ne serons divinisés que comme fils : *filii in Filio*. Mais, devenus « membres du Verbe » (t. II, p. 101-102), nous participerons de la vie trinitaire. C'est dans ces termes que le P. Mersch définit l'surnaturel (ch. XVI), ne reculant pas devant l'audace de formules où s'exprime cette participation à la vie trinitaire (exemple, ch. XV : nous sommes membres du Spirateur). Le P. Mersch donnera de même un sens très fort à l'idée exprimée dans l'encyclique *Mystici Corporis* (que, malheureusement, il n'a pu connaître), que nous rachetons avec le Christ (5).

---

(5) Encycl., éd. citée, p. 24, 32, 47-48; comp. le Discours de Pentecôte et Action populaire, n. 26. On sait que cette idée est particulièrement chère dans le livre *Cum clamore valido*.

Le P. Mersch rapproche un texte de saint Thomas et un texte de saint Jean (t. I, p. 357-58), dont il estime qu'ils disent la même chose. Cela ne paraît pas exact. Saint Thomas argüe de l'unité du corps pour expliquer que *nous* sommes rachetés *par le Christ*; saint Augustin pour expliquer que nous rachetons avec le Christ.

Nous faisons généralement, comme membres, tout ce que f
le Christ.

Le P. Mersch applique évidemment ce point de vue à l'Egl
comme telle; et ces chapitres, qu'on aurait aimés plus dé
loppés, sont parmi ceux dont la lecture est la plus agréab
En vertu de l'immanence du Christ dans son Corps, il s'étal
une sorte de continuité et d'identité entre l'action qu'exe
le Christ et celle qu'exerce l'Eglise. Le P. Mersch pousse j
qu'à l'extrême l'idée que le Christ continue, dans l'Eglise,
enseigner, à diriger, à sanctifier. L'ouvrage s'achève avec d
intéressants chapitres sur la grâce sanctifiante, la grâce acu
et le mérite considérés dans la perspective du Christ total.

* * *

Nous ne tenterons pas ici de porter un jugement sur l'œu
posthume du P. Mersch, car un tel jugement demanderai
être mûri comme l'œuvre même l'a été. Nous exprimer
cependant quelques réserves ou quelques questions.

Nous avons dit plus haut ce qui nous paraîtrait viable d
le propos de faire du Christ total le centre de la théologie
Nous ne partageons pas, tel quel, le point de vue vitaliste
P. Mersch, selon lequel on comprend la Révélation en s'id
tifiant à la réalité du mystère et en s'incorporant à la c
cience du Christ. Peut-être ce point de vue peut-il se réclai
de certaine philosophie de la connaissance ou de certaine c
ception de la théologie; saint Bonaventure qui, sauf erreur
notre part, n'est pas cité, lui offrirait peut-être un appui.
voit moins ces positions se réclamer de saint Thomas d'Aq
Chose curieuse, cette contemplation essentiellement religie
et chrétienne a une allure terriblement philosophique; c
théologie centrée sur le Christ total est exceptionnelle
abstraite. Nous sommes sans cesse dans une sorte d'ontol

(6) On pourrait, comme propose de le faire un confrère du P. M
continuer à voir en Dieu *sub ratione Dei* le sujet de la théologie scient
et dans le *Christus totus* le principe organisateur de la catéchèse et de la p
cation chrétienne (« Verkündigungstheologie ») : voir J. Lakner, *Das Ze
objekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seel
theologie*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, 1938, p. 1-36.

u Christ total, de « méta-métaphyique » comme dit quelque art le P. Mersch (t. II, p. 365 . A plus d'un endroit, dans les uestions les plus abstruses et les plus délicates, une certaine tempérance des affirmations est d'autant plus sensible que es affirmations apparaissent comme étayées surtout sur le isonnement. Ainsi dans les chap. XV et XVI, par exemple. un raisonnement dans lequel on a le sentiment que sont trés des principes intellectuels un peu hétérogènes : philo- phie personnelle, textes de saint Thomas ou de saint Augus- n, etc...

Ontologie du Christ total, cette étude ne répond peut-être s à tout ce qu'on attendrait d'une théologie du Corps mys- ue. On voit assez bien ce qu'est le Corps mystique *dans le rist;* on voit moins bien ce qu'il est *en nous,* et de quelle nière nous nous y incorporons. Le P. Mersch a tout inter- té très ontologiquement; il nous semble que le côté des ets, le côté intentionnel des vertus, des vertus théologales particulier, est un peu publié. On affirme une ontologie de grâce définie comme une participation à la Trinité dans le ist; on ne montre pas le fidèle vivant de Dieu par les ets et les fins. De plus, le P. Mersch néglige peut-être, sinon aines distinctions, du moins certaines nuances, lorsqu'il e des chrétiens comme de « membres du Verbe », « mem- du Spirateur » et spirateurs avec lui, comme membres. fait que les fidèles sont les membres du Christ, est-il juste ire qu'ils font, *comme membres,* tout ce que fait le Christ, rtout tout ce que fait le Verbe? Ces fruits d'un raisonne- abstrait auraient-ils résisté à une théologie élaborée plus ontact du donné scripturaire? On ne reconnaît pas tou- , dans l'auteur de la « Théologie du Corps mystique », des deux volumes de théologie historique, qui nous sem- plus réussis. Car l'Ecriture ne nous paraît pas tout miser, ne l'a fait le P. Mersch, sur cet aspect d'identification que du Verbe incarné et des chrétiens. De plus, cette gie manque de perspective eschatologique et de ce qu'on uit appeler les valeurs de tension et de transcendance.

remarque semblable s'appliquerait sans doute aux cha- consacrés plus spécialement à l'Eglise et à ses trois fonc- : enseignement, gouvernement, sanctification. La diffé- de plan n'est pas assez marquée entre l'action du Christ e de l'Eglise; on arrive à poser au sujet des actes d'en-

seignement (7) ou de gouvernement des affirmations qui so
vraies dans l'ordre strictement instrumental des sacremen
mais qui appelleraient, ailleurs, plus d'une distinction. I
encore, l'Ecriture nous semble comporter aussi d'autres valeu
que cette valeur d'immanence, de continuité et d'identificati
mystique. En particulier par l'accent qu'elle met sur l'atten
l'irruption gratuite de Dieu là où il veut, la précarité d
moyens humains, le caractère eschatologique de toute l'économ
présente.

Ces réserves, que nous formulons en toute simplicité ne no
empêcherons pas de dire que l'œuvre posthume du P. Mers
représente une étape nouvelle dans une voie désormais lar
ment ouverte : la voie de la contemplation du mystère
l'Eglise dans le Christ, à la lumière de la christologie. Ce
voie est incontestablement celle des Pères et de la Traditi
L'effort du P. Mersch, même si on n'en retient pas tous
résultats, aura son efficacité. Quant à lui, il a réalisé ce qu
cherchait à travers tout ce labeur : il a pris maintenant
vérité possession vivante de son mystère. *Vivit in Christo.*

M.-J. Congar, O. P

(7) « L'Eglise est son corps et, quand elle enseigne, elle prête ses lè
sa voix et sa peine, mais celui qui parle, c'est lui seul... Dès lors, on
dire que l'enseignement de l'Eglise n'est pas moins infaillible que l'e
gnement de Jésus et que, cependant, Jésus seul est infaillible : c'est
c'est lui qui est infaillible dans l'Eglise. Les dignités ici sont égales,
que la dignité est unique : personnelle d'un côté, mystiquement commun
de l'autre, elle est, des deux côtés, la dignité de la lumière incréée de
chair ». (t. II, p. 247 et 248).

Les Livres

.-M. Braun, O. P., *L'œuvre du Père Lagrange*. Edit. de l'Impr. Saint Paul, Fribourg (Suisse), 1943; 346 pp.

Nous sommes en retard pour parler de cet ouvrage paru voici us de deux ans. Mais, de fait, imprimé en Suisse (dans une lle typographie, et sur un papier dont nos éditions de guerre us ont déshabitués), il va sans doute seulement maintenant venir moins difficile à trouver en librairie.

Ses deux parties, annoncées par le sous-titre, « Etude et bi- ographie », sont à vrai dire assez différentes.

La seconde partie (pp. 185-342) sera un instrument de tra- l très précieux pour ceux qui disposent de la collection de la vue Biblique, s'ils veulent se faire aider par le P. Lagrange ns leur étude de l'Ecriture. Ils trouveront là trois choses. Une bibliographie complète du P. Lagrange, qui groupe tout qu'il a écrit en fait de volumes, d'articles, de recensions et aptes rendus de toute dimension, et qui ne totalise pas moins d.791 numéros (en y comprenant les cinq *bis* insérés après p), depuis la thèse de docteur en droit du jeune avocat, 1878, jusqu'aux dernières pages écrites soixante ans plus . Rien qu'à parcourir cette liste, on se fait une idée de iversalité des problèmes que le P. Lagrange n'a pas cessé uivre tout au long de sa carrière et sur lesquels il avait ours quelque chose de personnel à dire. 2) Une table alpha- ique des auteurs recensés. Il y a en plus de 900. 3) Un index ytique des matières traitées dans ces ouvrages et notices.

Les rubriques de cet index sont très habilement complétées par des renvois aux rubriques apparentées, le tout se référant aux numéros de la bibliographie.

La première partie est d'un tout autre caractère et, bien que dans la pensée du P. Braun elle doive introduire à la bibliographie, elle intéressera aussi plus d'un lecteur qui n'usera pas de cet instrument de travail technique. Le P. Braun a voulu « ramener la masse énorme des travaux cités au centre spirituel dont ils procèdent » (p. XIII), et, pour ce faire, il a disposé son récit en larges panneaux qui correspondent aux grandes périodes de cette vie si bien remplie, de sorte que, du 7 mars 1855 au 10 mars 1938, la biographie ne s'émiette pas dans les détails et que sa continuité paraît admirablement. D'autre part, comme cette narration est composée par un exégète, l'anecdote a toujours toute sa portée : elle est mêlée aux problèmes de métier qu'on voit défiler lentement et auxquels, du même coup, elle initie. On reste frappé, finalement, d'une vie si riche et, par certains côtés, si mouvementée, qui garde une unité profonde en son inspiration essentielle et en ses multiples activités.

Le P. Braun ne s'attarde pas en dissertations sur le rôle de la Bible dans la vie spirituelle. La leçon ici naît de l'exemple. Toute l'existence du P. Lagrange a été consacrée à l'étude de l'Ecriture et y a trouvé son aliment. A parcourir cette bibliographie qui touche tant de sujets disparates, certains se demanderont de quel intérêt peuvent être pour la vie de leur âme les tablettes d'El Amarna ou les inscriptions minéennes. Le P. Lagrange étudiait tout cela avec un grand sérieux précisément parce qu'il faisait œuvre de foi et que tout cela pouvait, de près ou de loin, éclairer le texte sacré. Le récit du P. Braun, et surtout les chap. II (« Dans la lumière de la foi ») et V (la conclusion : « Secret d'une belle vie ») ne laissent pas le moindre doute à cet égard. Si l'éternel débat entre le sens littéral et le sens « spirituel » n'est pas tranché ici, tout montre que la prédilection du Maître de Jérusalem pour le sens littéral et l'a nullement empêché de vivre de la Bible. A la racine de tout son travail, une doctrine réaliste et sûre de l'inspiration et une infrangible fidélité à l'Eglise assuraient cohérence et fécondité à tant de besognes : pour ce serviteur du Christ, l'Ecriture ne cessait jamais d'être la parole de Dieu.

Le livre du P. Braun est assez bref pour laisser place à

compléments. Peut-être un jour aurons-nous *la* vie du P. Lagrange, où tout sera mis à sa place dans une juste lumière. En ttendant, soyons reconnaissants à l'auteur de ce « tour d'horion » (p. XIV) où la grande figure se dessine si bien. Pour ous, qui avons eu le bonheur de vivre un moment près du '. Lagrange dans l'Ecole qu'il a fondée en Terre-Sainte, la ecture a le charme d'éveiller spontanément, par les souvenirs u'elle assemble, d'autres souvenirs encore (1). Au gré des ccasions, dans la vie de communauté, que de preuves nous ons relevées de sa foi fervente, de son attachement aux grandes alités chrétiennes. Son regard vif et bon parce que prompt tout comprendre, sa spontanéité très simple qui lui donnait face de tous la même attitude affable et respectueuse, la scrétion même de ses confidences dans l'abandon d'un entren plus intime, son humble régularité dans l'observance de la e religieuse, tout cela composait un silhouette très attachante homme et de savant, en même temps qu'un modèle excellent sagesse chrétienne et de lumière dominicaine.

Le recul du passé permettra de faire lentement le départ des quisitions définitives dont le P. Lagrange aura été l'initiateur. n'a pas été le seul à travailler. Ni le seul ni le dernier. Il été mécontent qu'on s'en remît à son travail pour éviter de vailler. Ses labeurs de cinquante années n'ont pas mis le nt final aux études bibliques : au contraire, ils leur ont né de sûres bases de départ. Ses disciples maintenant sont tout et, de fait, font honneur aux travaux et enseignements maître en poussant plus avant la recherche. En ce moment ne, où l'Ecole de Saint-Etienne s'apprête à un nouveau dé, avec une nouvelle génération d'étudiants retardés par la re, nous ne pouvons lui adresser de meilleur vœu que celui 'appuyer sur l'exemple et la protection de son fondateur prolonger son effort et servir comme lui la sainte Ecriture Eglise de Jésus-Christ.

fr. L.-M. DEWAILLY, O. P.

(1) Beaucoup de souvenirs ont été évoqués dans les revues catholiques s à la mort du P. Lagrange en 1938. Dans la *Vie Spirituelle*, on pourra orter à l'article du P. Humeau, avril 1938, pp. 60-76. Le témoignage passe de haut tous les autres est celui du P. Vincent dans la *Revue ..e*, juillet 1938, pp. 321-354.

R. P. Gourbillon, O. P., *Evangile selon saint Luc : Introduction, traduction et notes.* Editions du Seuil; 127 pp., 39 f

L'Evangile de saint Luc jouit d'un double privilège : il es au point de vue du grec et des qualités du récit, le mieu écrit, le plus littéraire des quatre, et il est aussi, semble-t-i le mieux ordonné au point de vue historique et chronologiqu Il n'est donc pas étonnant qu'il soit préféré de tous ceux q lisent le Nouveau Testament dans le texte grec, et aussi tous ceux qui se préoccupent de reconstituer la vie terrest du Christ dans ses étapes successives, y compris la naissan et l'enfance, sur lesquelles il nous renseigne beaucoup plus abo damment que Matthieu lui-même.

On est un peu surpris de lire, dans l'Avant-propos du R. Gourbillon, que « nous connaissons deux villes du nom d'A tioche » (alors que le lexique de Besnier en énumère six) que « Antioche de Pisidie n'est pas éloignée du port de Troas (alors que ces deux villes sont séparées par toute l'épaisseur la Phrygie et de la Mysie).

Mais l'important, c'est la version nouvelle que nous offre R. P. Gourbillon, et elle a un très grand mérite : elle est d'u exactitude minutieuse et conserve, autant qu'il est possible, saveur et la force du texte grec. Il est vrai que ce souci fidélité littérale entraîne parfois le traducteur, pour les cit tions et les textes poétiques, à des inversions qui sont bien dur en français : « ni vin ni liqueur fermentée il ne boira » (1, 15 « elle magnifie, mon âme, le Seigneur; il en a exulté, m esprit » (1, 46-47). Il est vrai aussi que l'on peut ne pas to jours être d'accord sur le sens de tel ou tel passage, par exer ple, I, 1 : « un récit des faits qui ont atteint en nous plei exactitude » et 2, 49 : « Vous ne saviez pas qu'il me faut êt chez mon Père? » Mais, le plus souvent, le R. P . Gourbill restitue avec bonheur le mouvement et la *fraîcheur* du text par exemple, dans l'admirable récit de la rencontre des disci et de Jésus ressuscité sur le chemin d'Emmaüs (24, 13-35), encore dans le sermon de la montagne (6, 38) : « Donnez et l' vous donnera : une bonne mesure tassée, secouée, débordant sera versée dans le pli de votre manteau. C'est avec la mes dont vous vous servez que mesure vous sera faite ».

R. Flacelière.

G. Brillet, Supérieur général de l'Oratoire. *Amos et Osée*, Les Editions du Cerf, Témoins de Dieu, 3; 108 pp., 15 fr.

Après Moïse, Samuel, Nathan, Elie et Elysée, tant d'autres, Amos et Osée sont des témoins de Dieu par leurs paroles et eurs actes. Amos est un berger, mais « un berger, en Israël t à cette époque, est assez facilement un poète et un musicien omme David » (p. 24).

Témoin de Dieu, il annonce que sa justice vengera les crimes ommis par le « peuple élu » devenu d'autant plus coupable : ls vendent le juste à prix d'argent... le fils et le père vont vers même fille ». Les plus grands péchés sont ceux que les grands mmettent contre les petits et les pauvres : « Dans un pays ù les juges s'achètent, les pauvres n'obtiendront jamais leur oit » (p. 56). La guerre sera le vengeur : « Voici l'ennemi, enserre le pays : il le dépouillera de ta force et tes palais ront pillés » (3, 11).

Amos reste donc sur la menace; Osée, postérieur seulement quelques années (il commence à prophétiser un peu avant 7, date de la fin du règne éclatant de Jéroboam II), montre événements sur le point de s'accomplir : « En un langage ssionné, hardi, mouvementé, heurté, indigné, ironique, sup- ant, plein d'images empruntées à la nature, à la vie sociale, in de souvenirs de l'histoire de la nation, il essaie de rame- à son Epoux divin cette grande adultère : Israël » (p. 68).

on témoignage est plutôt celui de la miséricorde de Dieu. mbien Dieu a aimé son peuple : « Dès l'Egypte, j'ai adressé appels à mon fils, j'apprenais à marcher à Ephraïm ». ël a refusé de le connaître « le péché du prêtre » c'est d'avoir ejeté la connaissance » et aussi « une obéissance sincère et le, une piété profonde et active ». Cette infidélité l'a con- à la corruption religieuse, le culte est allé se paganisant lus en plus. Les crimes sociaux que signalait Amos se sont avés, la politique est tombée dans la corruption. Le résul- : « Israël est dévoré : maintenant ils sont devenus parmi ations comme un objet sans valeur ». L'anarchie règne par-

mbien de ces peintures d'Osée pourraient s'appliquer à société contemporaine! Lui aussi menace son peuple des grands fléaux. Mais plus qu'Amos il promet le pardon à

celui qui se repentira : « Personne n'exprima jamais en un langage plus pénétrant, plus souple, plus tendre, plus passionné, les désirs, les efforts, les tentatives, les feintes, les reprises, les jeux émouvants de menaces et de promesses, de sévérité et d'indulgence. La pédagogie religieuse, la pédagogie de l'amour. Car Dieu aime et cela explique toute sa conduite » (p. 96). Cette partie du témoignage d'Osée annonce déjà le Nouveau Testament et certaines pensées mériteraient d'y trouver place.

A. Molien.

E.-B. Allo, O. P., *Evangile et évangélistes*, Les Editions du Cerf, Les témoins de Dieu, 4; 172 pp., 20 fr.

L'auteur s'attache d'abord à établir la valeur historique des évangiles et montre combien « Jésus a pris le langage et les images conventionnelles de son temps et de son pays, parce qu'il n'eût pas été humain de faire autrement » (p. 22).

Les quatre témoins du Christ nous donnent une idée semblable de sa vie et de sa doctrine, mais entre chacun d'eux il existe certainement quelques nuances. Dans saint Marc, qui a écrit le premier, « il n'y a aucun système délibéré, aucun souci d'art, c'est la spontanéité absolue d'un témoin qui dit tout simplement, sans trace d'une affinité quelconque avec aucune théorie juive ou grecque, ce qu'il a vu et entendu... c'est l'Evangile de Pierre, représentant au vif la catéchèse du Prince des Apôtres » (p. 35). Son style est attachant par son caractère alerte et direct quoique dénué de toute recherche de langage. « On voit partout qu'il s'adresse à des gens pour qui la révélation de l'Evangile était une nouveauté apparue sans préparation » (p. 49).

Ses lecteurs étaient les chrétiens de Rome, convertis la veille du paganisme. Saint Matthieu, au contraire, s'adresse à des Juifs. Aussi, prévenait-il ses compatriotes contre les embûches et les séductions des Pharisiens qui continuaient leurs campagnes de calomnies contre le Crucifié et sa doctrine. Il veut donc composer un livre didactique, pour leur démontrer que Jésus est vraiment le Messie promis par les prophètes et que la doctrine qu'il a enseignée est l'aboutissement de la Lo

laquelle est rendue caduque par le développement et la perfection qu'il lui a donnée. C'est un lettré, mais non à la façon de Marc et de Luc moins savants dans la littérature juive; il la possède à fond et les réminiscences sont fréquentes. Cependant, son évangile est universel et à cause de cela, il fut lu aussi bien par les païens convertis que par les anciens Israélites : « Saint Matthieu a été l'évangéliste de l'autonomie, de l'indépendance chrétienne, l'évangéliste de l'Eglise, le Royaume visible » (p. 91).

Avec saint Luc, nous nous trouvons dans un monde tout différent, qui n'est plus celui des Juifs, ni des Gentils du commun, mais celui de la société païenne cultivée. Elevé dans le paganisme, il ne semble pas avoir connu Notre Seigneur; converti sans doute par les prédicateurs qui se rendirent à Antioche après le martyre de saint Etienne, il reste le compagnon très fidèle de saint Paul. Son évangile « est le plus complet de tous; même, à bien des égards, le plus instructif pour la vie chrétienne, et le plus émouvant » (p. 94). Il embrasse toute la vie du Sauveur depuis sa conception miraculeuse dont il connaît les détails, peut-être par la très Sainte Vierge, jusqu'à son Ascension et au delà comme il l'a raconté dans les *Actes des Apôtres*.

Dante l'appelait l'évangéliste « de la mansuétude du Sauveur »; on pourrait tout autant le considérer comme celui de la joie; cette joie exultante éclate dans le *Magnificat* de Marie, le *Benedictus* de Zacharie, le *Gloria in excelsis* des Anges, le *Nunc dimittis* de Siméon, « comme son maître saint Paul, il aime à relever ce qui était abaissé, opprimé dans la société antique : l'enfant, la femme, le pauvre » (p. 102). Saint Luc écrit dans un très beau grec, et certains de ses récits, celui de la résurrection du fils de la veuve de Naïm, sont de petits chefs-d'œuvre.

Mêmes qualités dans les *Actes des Apôtres*, livre trop peu lu quoique très attrayant, le plus propre à faire de nous tous des témoins du Christ comme l'ont été les martyrs, les docteurs, les vierges.

L'évangile de saint Jean est bien comme les trois autres « une relation suivie de la vie mortelle de Notre Seigneur », mais de beaucoup postérieur il est écrit dans un but un peu différent; celui de répondre à quelques hérésies naissantes, en

affirmant plus catégoriquement la divinité du Christ : « C'e
donc un évangile essentiellement doctrinal, théologique, spir
tuel, l'œuvre, disaient le anciens, de « Jean le théologien » p
excellence (p. 144). Il n'éprouve pas le besoin de redire hab
tuellement ce que les trois autres ont écrit : « dans toute l'œ
vre surnaturelle extérieure du Christ, il choisit seulement se
miracles, ceux qu'il a trouvés le plus aptes, tout en étant vrai
à recevoir une interprétation symbolique qui illustre sa théol
gie (p. 150).

Il tranche certainement sur les trois autres, dont il est pl
tôt le complément que la contre partie.

Le livre que nous avons succinctement analysé permettra a
lecteur de s'intéresser à la lecture des saints évangiles do
l'unité n'empêche pas une certaine variété et la variété ne nu
pas à l'unité.

A. Molien.

Edmond Fleg, *Ecoute Israël, III, L'Eternel est Un*, Gallimar
130 fr.

La voix de M. Fleg, un instant étouffée par la grande trib
lation, se fait entendre à nouveau. Elle chante, comme Mos
(p. 253) : « malgré la force et le puissant — en son arch
priante ayant trouvé refuge — Mosé chantait dans le déluge -
du fer, du plomb, du feu, du sang ».

Et que chante-t-elle? Certains enseignements majeurs : l
loi du pardon : « ne soyez plus avec moi dans la haine— soy
avec Dieu dans l'amour »; la puissance de la prière (la monté
du Zohar); la noblesse du travail manuel (l'artisan de Dieu
On trouve surtout — une fois de plus — l'histoire des pers
cutions d'Israël : l'évocation de ses luttes intérieures et ext
rieures; le rappel de ses renégats et de ses martyrs; l'élan ve
Jérusalem mais aussi l'attachement à la patrie d'adoption;
conviction inébranlable qu'un Juif reste toujours Juif (l'éch
quier du Pape); la certitude de la protection divine dans l'épre
ve : « lorsque, même par un juste — un injuste est persécut
— Dieu tient pour le persécuté »; l'affirmation de la solidarit
pratique entre le Juif et le chrétien (le miracle de la saint
Eglise : saint Pierre « le Juif chrétien du Vatican »... « D'H

breux la Vierge est descendue — à l'Hébreu qu'elle soit rendue — Marie aussi vous appartient »] ; la réprobation de Jésus pour toute persécution faite en son nom; une conception très large de l'unité : « Par la Tora, le Coran et la Messe — (la promesse) unira dans la paix les humains »... « une étoile qui luit en laisse luire une autre — aux parures du Ciel, il est plus d'un feston »...

Nous connaissons cela. Nous ne pouvons nous associer à ces chants ardents, mordants, jamais haineux, où il nous arrive parfois de nous reconnaître et d'être meurtris. Du sein de notre Eglise où nous parvient cette voix étranglée, nous disons simplement : c'est Israël qui passe...

fr. Hyac. MARÉCHAL, O. P.

Paul RENAUDIN, *Quatre mystiques anglais : Richard Rolle, Iuliane de Norwich, Dom Augustin Baker, Gertrude More.* Les Editions du Cerf, 1945; 215 pp., 60 fr.

M. P. Renaudin nous présente des mystiques anglais dont les uns, Richard Rolle et Iuliane de Norwich, appartiennent à la floraison mystique du XIV^e^ siècle et dont les autres, Dom Baker et sa dirigée Gertrude More, vécurent au début du XVII^e^ siècle. Si éloignés qu'ils soient dans le temps, une parenté spirituelle relie ces deux groupes; c'est toujours le même amour de la solitude et de l'indépendance, les mêmes soucis moins métaphysiques que moraux, moins théoriques que familiers et pratiques. Tels sont bien les traits de ce Richard Rolle qui, revenant d'Oxford et peut-être d'un séjour à l'Université de Paris, commence à dix-huit ans une existence errante et ravie à la manière de François Bernadotte. Ascète aimable qui ne confond pas l'austérité avec la sainteté, qui mène d'un ermitage à l'autre une vie de lecture, de prière et de chant, qui se fixe enfin à Hampole, auprès de religieuses cisterciennes. Richard n'est pas un théoricien de la vie mystique : son *Incendium amoris* n'est qu'un chant d'amour. Ne résume-t-il pas en trois mots aimables le progrès spirituel : chaleur, douceur et chant (*calor, dulcor, canor*) ? A lui revient d'avoir mis le plus haut stade des faveurs divines sous le signe de la joie musicale : « Une joie invisible

est venue en moi, j'ai senti mon cœur devenir chaud sous le feu de l'amour et il s'est retiré de toutes les choses basses, en sorte que, chantant en Jésus, j'ai laissé toutes les musiques extérieures pour celle qui me ravissait intérieurement ». Là, où d'autres parlent d'illuminations, Richard parle d'harmonies; à l'en croire, la contemplation est « le chant joyeux de l'amour de Dieu qui envahit l'esprit avec la douceur des louanges angéliques »; il est bien le mystique de la musique intérieure.

Avec Iuliane de Norwich, nous ne quittons pas le XIV^e^ siècle. Le livre qu'elle nous a laissé rapporte une vision qu'elle eut en 1373, et qui fut ensuite l'objet de sa méditation pendant quarante ans; c'est un témoignage direct, personnel et qui nous touche d'autant plus que les visions éprouvées et souvent fort belles (celle de la tête saignante du Christ ou de la Vierge-enfant) sont vécues dans une merveilleuse liberté d'âme, sans aucun caractère hallucinatoire, l'image ne prenant pas, aux yeux de Iuliane, d'autre importance que celle d'évoquer des pensées ou des sentiments. Cette relation d'extase dénote une singulière acuité d'auto-observation. Elle veut être aussi un message de joie, de confiance, d'optimisme sans réserve, allant jusqu'à célébrer les joies du Christ en sa passion. Iuliane ne reçoit pas ses lumières pour elle seule mais pour tous. Son Dieu n'est pas le Dieu inaccessible de la contemplation obscure, mais la source de l'amour et de la joie : « Bien que les trois Personnes de la Sainte Trinité soient égales entre elles, ce fut surtout l'Amour qui me fut révélé ».

Et voici Dom Augustin Baker (1575-1642), moins sublime, mais si attachant. L'intérêt principal de son expérience spirituelle est d'avoir été une expérience incomplète et en partie manquée. Il connut pourtant dès l'âge de trente-trois ans des états élevés de contemplation passive. Mais il ne surmonta pas les sécheresses qui suivirent ses premières extases et retomba dans la tiédeur, allant jusqu'à abandonner l'oraison. Relevons parmi les causes possibles de cet échec, l'humeur instable de Dom Baker, sa sensibilité trop complaisante à elle-même, le dégoût qu'il eut toujours pour la méditation discursive fort à l'honneur à cette époque, sa répugnance à recourir à des maîtres qui l'eussent éclairé et soutenu. Le fait est que cet « humaniste dévôt » plus psychologue que métaphysicien, fut déconcerté par l'épreuve de la désolation et perdit pied. Sa tiédeur pourtant l'écœurait et le souvenir des grâces reçues lui faisait juger

sa vie bien pauvre. Toutefois, vers 1620, quelques livres de spiritualité, un certain *Speculum perfectionis*, où il vit ce qui lui avait manqué pour persévérer, ranimèrent sa ferveur. Inlassablement, il chercha Dieu à travers la méditation, les « actes immédiats », les aspirations. Pendant neuf ans, il put vivre de la présence de Dieu, étant lui-même établi dans un recueillement intérieur qui ne l'empêchait pas de remplir ses emplois et de prouver une fécondité littéraire surprenante. Ses douze dernières années nous laissent dans l'ignorance de sa vie intérieure; Dom Baker, à en croire son biographe, aurait retrouvé avant de mourir la grâce d'une haute contemplation.

Nous pouvons achever de le connaître en lisant le témoignage d'une de ses dirigées, Gertrude More, descendante du chancelier Thomas More. A seize ans, elle s'était jetée au cloître, les yeux fermés, non par attrait, mais pour ne pas déplaire à un donneur de conseils qu'elle aimait. Elle fut du nombre des fondatrices du couvent anglais et bénédictin de Cambrai; elle fit profession en ce couvent comme malgré elle, par crainte de déchoir à ses propres yeux ou de faire affront à sa race. Mais ce fut bientôt le drame. Elle se révolte. Son caractère s'altère; elle ne sait plus prier et c'est en vain qu'elle cherche un Dieu qui ne veut pas d'elle. A l'heure providentielle, Dom Baker arrive; il apaise cette enfant crispée à qui manquait un guide averti dans les voies spirituelles. Ame de haute race, elle avait besoin qu'on la jetât dans la voie de l'amour et de la confiance en Dieu. Dom Baker, cet autodidacte, ce fantaisiste même, lui apprendra non la méditation méthodique, mais les « actes immédiats » (se rapportant immédiatement à Dieu sans que l'âme ait à penser à elle-même), les aspirations, la prière affective, la remise aux mains du Saint-Esprit, le maître intérieur. Gertrude mourra à vingt-sept ans, consolée et fière, non sans avoir supporté avec sagesse les suspicions et les orages que soulevait la méthode très personnelle de Dom Baker. C'est là, en résumé, ce que nous raconte M. Paul Renaudin. Je recommande sans crainte d'erreur la lecture de son livre, non seulement parce qu'on y trouvera des textes savoureux difficilement accessibles, mais parce qu'un commentaire très averti et très chaleureux les accompagne, dont la modestie et la discrétion ne sont pas le moindre charme...

J.-A. R.

Chanoine A. Boyer, *Pédagogie chrétienne, Problèmes et Méthodes.* Préface de Son Excellence Mgr. Petit de Julleville, Lethielleux, 312 pp.

Le but de l'auteur de cet ouvrage est surtout de « donner des idées pour la présentation des vérités religieuses » (p. 99). Ces idées, il les puise au cours d'un voyage pédagogique dans le monde entier. Il a tout lu, connaît tout, peut confronter toutes les méthodes.

Une courte introduction pose un principe : la pédagogie qu'on choisit est en fonction de la philosophie qu'on professe, et, si c'est une pédagogie catholique, en fonction de notre théologie.

Suit une revue de la pédagogie mondiale. Hélas, le rang occupé par la France est assez humiliant... A côté de la méthode Cousiniet, des Coopératives scolaires, de l'Imprimerie à l'école et de l'Ecole maternelle, l'A. y fait une petite place à l'école libre, dont le grand mérite « n'est pas d'ailleurs, il faut le reconnaître, dans sa pédagogie, mais d'avoir, aux yeux de tant de gens qui étaient tentés de l'oublier... maintenu la primauté des fins de l'éducation ».

Voici maintenant la partie maîtresse de l'ouvrage (122 pages contre 90 pour les méthodes générales, et autant pour l'analyse des problèmes) : la description des méthodes d'enseignement religieux, méthodes qu'en France nous ignorons encore plus que les systèmes de pédagogie générale. Qui, parmi les catéchistes, connaît, autrement que de nom, le plan de Fulda ou le plan du Sower?

Au fil de la lecture, on accrochera de quoi justifier un bouleversement total de notre malheureuse routine catéchistique. Le *Plan de Fulda,* par exemple, qui a pour auteurs les évêques allemands réunis en 1928, puis en 1932, est nettement progressif, et non concentrique (le souci de la progression, qui adapte l'objet de l'enseignement au stade de développement du sujet, est d'ailleurs un souci presque général ailleurs que chez nous).

Le *Plan du Sower* (Angleterre), la *Méthode Tusquets* (Espagne), la *Méthode Shields* (Amérique), etc...

On objectera peut-être que seuls les maîtres d'Institutions libres peuvent faire leur profit de ces exposés de méthodes, qui supposent un enseignement religieux s'échelonnant sur toute

la scolarité. Mais pourquoi l'exemple donné chez nous par le diocèse de Soissons ne se généraliserait-il pas? Le catéchisme paroissial y est obligatoire « pour tous les enfants d'âge scolaire » (p. 60). Hélas, où trouver les maîtres?

Vient enfin l'étude des méthodes françaises dont plusieurs sont jugées avec sévérité (parfois trop de sévérité; p. 271...)

Cette partie débute par un exposé détaillé de la méthode de Saint-Sulpice. Lire ces pages après toutes celles qui nous montrent comment on comprend le catéchisme à l'étranger nous donne une pénible impression d'anachronisme. L'A., sans la défendre certes, est obligé de constater qu'elle est encore très appréciée. Le grand éducateur qu'est Mgr. Dupanloup n'en connaissait pas d'autres. Mais Mgr. Dupanloup, s'il vivait maintenant, n'emploierait-il pas toute son autorité à montrer qu'elle « a fait son temps? » M. le Ch. Boyer ne craint pas de dire le manuel inassimilable et de se faire l'écho du mécontentement à peu près universel des usagers. Beaucoup en ont déclaré « la mémorisation impossible ». La sauce à laquelle on l'accommode (Tardy, Mame) n'y peut rien (p. 302).

Alors?

Quoique inassimilable et impossible, on continue à le faire servir. Et on voudrait décourager ceux qui tentent de proposer à la mémoire, au moins des plus jeunes, des textes plus adaptés. « Pourquoi donner un texte qui n'est pas le texte officiel pour un âge qui est celui du catéchisme obligatoire? » demande M. le Chan. Boyer à propos de la méthode Fargues. Pourquoi donner un texte? Mais pour préciser et fixer l'acquis des leçons. Pourquoi pas le texte officiel? C'est au critique du manuel qu'il faut retourner la question. Celui-ci semble y avoir déjà indirectement répondu quand, étudiant le problème de l'adaptation, il écrit : « C'est faire fausse route... que de tenter de lui faire partager [à l'adolescent] notre enthousiasme pour une synthèse. Théologie d'adulte qui ne lui sera accessible qu'au moment où, à 17 et 18 ans, il abordera les études proprement philosophiques et où, s'il ne fait pas d'études, son esprit sera arrivé à la maturité » (p. 69). Il est vrai que ce que l'A. refuse d'imposer à l'adolescent, il ne défend pas qu'on en charge l'enfant, à l'âge de la mémoire (10-12 ans), mais il nuance son exigence, il ne veut pas qu'on « le bourre de formules » (p. 65). Ne désespérons donc pas de voir le progrès poursuivre — lentement! — sa route...

Un jour, même en France, un élève de catéchisme sera regardé par ses maîtres de religion comme un donné humain dont il faut coûte que coûte tenir compte. Aucun *a-priori* pédagogique ne tiendra plus contre les faits reconnus.

Le manuel fait-il du tort au sentiment religieux et à la foi de nos petits baptisés? Oui, premier fait. Au moins, d'avoir appris par cœur un formulaire doctrinal les rend-ils bien informés de la doctrine? Non, deuxième fait.

De grâce, faisons donc de bonne pédagogie! Il faut acheter le livre du Chan. Boyer, y prendre des idées, et, sous cette impulsion, tâcher de se délivrer de la hantise paralysante du manuel. Centrons notre attention sur les aspects essentiels de la question : comment faire comprendre? comment faire aimer? comment faire vivre la vérité à nos enfants, nos enfants tels qu'ils sont?

Marie FARGUES.

Y. DANIEL, *Vivre en chrétien.* Préface de M. le Chanoine *Quinet*, illustrations de *J.-L. Gaillard*, 24 photographies, Editions Ouvrières, 1945; 160 pp.

Le but du catéchisme est de présenter aux enfants les grandes vérités de la foi, tout en les initiant à la vie chrétienne de leur baptême (qui n'est pas simplement une vie de l'intelligence). Le risque des manuels, auquel n'échappent pas maints catéchismes, c'est de présenter le christianisme comme une série de formules conceptuelles d'ailleurs inassimilables par les intelligences enfantines, et qui leur cachent cet aspect si essentiel de notre religion : celui d'être aussi un itinéraire de l'homme vers Dieu.

C'est le grand mérite de l'ouvrage de M. l'Abbé Daniel d'avoir conçu son catéchisme comme un voyage étonnant — sur la route inconnue de cette terre. Peu à peu, l'enfant apprendra « le code de la route » fera connaissance avec son divin guide, Notre-Seigneur Jésus-Christ, et se persuadera d'être à son tour le guide des autres.

Peut-être pourrait-on regretter la typographie un peu dense, peu « aérée », surtout pour des enfants. — Signalons aussi un point faible : l'initiation liturgique à la prière de l'Eglise.

A.-M. H.

PROFILS FRANCISCAINS, aux Ed. franciscaines.

Présenter à nos contemporains les saints des siècles passés et surtout des siècles plus ou moins lointains, est une chose délicate. Si l'auteur s'en tient à l'information un peu courte et anecdotique de telle ou telle chronique des Bollandistes, il risque de voir petit et de mettre à l'épreuve, en racontant des faits un peu trop miraculeux, la bonne volonté du lecteur vingtième siècle. Mais pour dépasser ce plan il faut à l'auteur un jugement d'envergure sur tout un siècle et tout un milieu de vie. Il faut situer le personnage dan son contexte réel et vivant. La tâche des vulgarisations est très épineuse. Je ne suis pas sûr que les trois derniers opuscules des « profils franciscains » (Ed. franciscaines : SAINT FÉLIX DE CANTALICE, le saint joyeux de la vie, par *Paul Renaudin*, 74 pp.; SAINT YVES, patron des avocats, avocat des opprimés, par *Marie-Paule Salonne*, 114 pp.; SAINTE COLETTE DE CORBIE, la grande mystique des routes de France, par *Colette Yver*, 137 pp.) soient de belles réussites. Du moins sont-ils de présentation agréable et attirante, ce qui n'est pas à négliger; et l'auteur du saint Félix est quelqu'un qui sait écrire et qui a la franchise de connaître la difficulté de la tâche, aussi laisse-t-il entendre ici ou là quelques hésitations sur tel ou tel détail de sa documentation. C'est une qualité dont le lecteur moderne lui saura gré.

SAINT ANTOINE DE PADOUE, Sermons pour l'année liturgique, par l'Abbé *Paul Bayart*, Ed. franciscaines, 1944.

M. l'Abbé Paul Bayart a publié l'an dernier aux Editions franciscaines des sermons de saint Antoine de Padoue pour l'année liturgique. Une bonne introduction nous prévient du caractère de cette publication. Il est à craindre qu'elle intéresse peu nos contemporains à qui un aussi abondant recours aux sens accommodatices et rapprochements de textes parfois factices paraîtront aujourd'hui, à tort d'ailleurs, un facile jeu d'imagination. Ces sermons ont sans doute leur place dans l'histoire de l'exégèse médiévale. Est-il sûr que leur présentation au peuple chrétien d'aujourd'hui lui apportera le fruit qu'on en attend?

J. BONDUELLE.

A travers les revues

Retours aux sources.

Sous le titre « Retour à la mystique », dans ESPRIT (n° 11 : 1er octobre 1945), M. de Gandillac relève des publications récentes où se manifeste un regain actuel de sympathie pour les expériences spirituelles des mystiques. Traductions d'Eckart et de Suso; présentation de spirituels français : saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Gerson; et, dans la collection Sources Chrétiennes, retour aux Pères grecs, notamment à saint Grégoire de Nysse. A juste titre cet article se place sous la rubrique « la pensée engagée »; et ce goût pour la mystique de beaucoup de nos contemporains correspond sans doute au besoin de rencontrer des hommes qui aient vécu leur pensée sans réserve, qui aient rejeté sans compromission tout décalage entre l'activité de l'esprit et l'attitude concrète de l'être humain. Faut-il y voir aussi quelque anti-intellectualisme? ou la recherche, même dans les plus hauts domaines de l'âme, d'une intensité d'aventure bien à la mode du jour?

Ce « retour à la mystique » risquerait de donner beaucoup à craindre s'il ne s'accompagnait, dans l'Eglise, d'un retour aux sources de sa prière, c'est-à-dire à la liturgie. Comment se fait-il que l'office divin, que les laïcs commencent aujourd'hui à découvrir et à envier — remarque le P. Bouyer dans la MAISON-DIEU (n° 3) — occupe si peu de place dans la vie spirituelle du prêtre? Il semble même quelquefois que le bréviaire soit temps perdu, ou du moins temps pris sur la véritable prière, occupation étrangère à la vie profonde de l'âme. Comment rétablir les échanges vitaux entre l'oraison et les pratiques de dévotion privée d'une part, la prière publique du bréviaire d'autre

part? A cette question, le P. Bouyer donne une série de réponses qui s'imposent aujourd'hui par leur urgence et leur nécessité. Il faut en particulier que séminaristes, religieux et prêtres retrouvent la pratique de l'ancienne *lectio divina*, lecture longuement savourée, méditée et contemplée des « ouvrages sources » du bréviaire de la liturgie et de toute spiritualité : l'Ecriture, et les Pères. C'est à ce prix que *le bréviaire* gardera un sens *dans la vie spirituelle du clergé.*

Attention cependant que la vigueur presque révolutionnaire qui marque souvent les « retours aux sources » ne s'accompagne de quelques outrances. C'est ainsi qu'après avoir « découvert » la liturgie, certains voudraient aujourd'hui écarter de leur piété toute prière s'adressant directement à Notre Seigneur. La dernière encyclique sur le corps mystique faisait justice de cette intransigeance.

Et le P. Sage dans PRÊTRE ET APOTRE (15 nov.) n'a pas de peine à montrer les fondements néotestamentaires de la prière au Christ. C'est vers lui que les fidèles se sentent d'abord orientés. Il a pris sur lui toutes nos misères hormis le péché, il est devenu l'Epoux de l'Eglise, et celle-ci dans son étonnante intimité avec lui, lui parle comme elle n'oserait pas le faire au Père d'immense majesté. Il reste que la prière au Père est le « couronnement de toute prière ». C'est la prière toujours actuelle du Christ. C'est la prière du prêtre à la messe et presque toujours à l'office. C'est comme si Dieu lui avait confié la responsabilité de ses honneurs paternels. Alors, que le recueillement du prêtre fasse sentir à tous qu'il parle vraiment au Père, en leur nom à tous, face à face.

Action catholique et enquêtes.

L'enquête de l'A. C. I. porte cette année sur la *vie libre.* Le bulletin de novembre, dans une première approximation, fixe déjà *quelques-uns de nos esclavages* : esclavages des préjugés mondains, des idées reçues, des jugement tout faits, égoïsme, peur des initiatives, paresse... Parallèlement à cette enquête, le questionnaire d'Evangile fait découvrir la royale liberté du Christ. L'enquête assimile à la vie du milieu, le questionnaire conduit à l'imitation du Christ. C'est au prix de ce double contact que la vie intense dans le monde ne profane pas la vie

intérieure et que la présence du Christ en nous est féconde pour les autres. Il est remarquable que le même thème de la liberté ait été choisi par les G. D. A. C. et par la PAROISSE UNIVERSITAIRE (nov.) en vue des journées universitaires de Pâques 1946. Nous avons déjà ici de belles études autour du mystère de la liberté chrétienne : sources spirituelles, découverte, témoignage, éducation.

C'est au contraire le thème de la *Communauté* qui fait l'objet de l'enquête des J. C. S. cette année. Il s'agit de faire prendre conscience aux militantes de la loi d'amour de l'Evangile. Plusieurs campagnes de charité (Entr'aide, Hospitalité, Noël communautaire, Pâques) étayeront l'enquête au cours de l'année.

Le mouvement communautaire atteint aussi fortement les candidats au sacerdoce, souvent formés d'ailleurs par l'A. C. L'UNION APOSTOLIQUE (juillet-août) fait le point de ce que devrait être l'esprit et l'institution de la vie commune dans le clergé diocésain. Le même souci anime les pages de L'OUVRIER DE LA MOISSON (oct.-nov.) qui nous communique les rapports de la journée sacerdotale communautaire de Montmartre le 3 juillet, et le bulletin des séminaristes SERVIR.

Parmi les « enquêtes », mentionnons aussi les conclusions que publie la VIE INTELLECTUELLE (nov.) à l'enquête d'un pasteur protestant auprès de l'armée américaine. Qu'est-ce que le soldat pense de l'Eglise? Le tragique est que précisément il n'en pense rien. Cela ne l'intéresse pas. Serons-nous assez pharisiens pour dire que les catholiques n'ont rien à prendre de ce rapport?

L'Eglise et la Catholica

La fête de la conversion de saint Pierre et la semaine pour l'Unité nous rendent particulièrement attentifs ce mois-ci aux publications missionnaires et ecclésiologiques.

Le numéro de novembre de MISSIONNAIRES est consacré au Japon. Il faut relire la magnifique histoire de la *chrétienté de Nagasaki*. Deux siècles après la persécution qui, pensait-on, avait anéanti toute foi au Japon, voici qu'en 1835 deux missionnaires français revenant du Japon découvrent, autour de Nagasaki, environ 30.000 catholiques baptisés. Pour s'assurer que ce sont bien leurs pères dans la foi qui reviennent, ces «fi-

dèles » clandestins posent toujours la triple question : votre chef est-il à Rome, êtes-vous vierges, avez-vous le culte de la Sainte Vierge?

Une Eglise qui se remplit peu à peu de ces peuples d'Extrême-Orient, c'est ce qui commence d'ailleurs à se faire. Nul ne s'en aperçoit encore bien sensiblement en France... Mais tandis que le grand public n'a que rires effarouchés pour l'exotisme lointain, la conscience catholique, tourmentée par le problème missionnaire, se trouve d'emblée sur les positions d'avant-garde. C'est de cette foi missionnaire qu'est né à Paris le *Cercle Saint-Jean-Baptiste*.

Le problème missionnaire chinois n'est pas moins actuel depuis que Mgr. Yu-Pin a lancé cet appel (publié par DIEU VIVANT, n° 3) aux catholiques d'Occident.

« Je lance le cri d'appel à une croisade.

Je désire recruter des milliers d'hommes et de femmes désireux d'embrasser une carrière qui soit une vocation. Je désire trouver pour la Chine des ingénieurs, des docteurs, des professeurs, des infirmiers, des travailleurs du service social, des journalistes. C'est un appel aux apôtres que je lance ici. Je veux des hommes et des femmes qui, tout en s'engageant dans leur carrière professionnelle, apportent quelque chose de plus à la Chine : le témoignage chrétien de leur vie ».

« Une occasion dorée s'offre à nous, ajoute Mgr. Yu-Pin, de donner une Chine chrétienne. Que Dieu nous garde de la perdre irrémédiablement ». C'est à ce peuple chinois, au milieu duquel Mgr. Yu-Pin voudrait établir un puissant réseau d'Action catholique, que son chef le Maréchal Tchang-Kaï-Chek adressait à l'occasion de la victoire le message suivant :

> Je suis profondément convaincu que les peuples de la terre, orientaux ou occidentaux, à quelque race qu'ils appartiennent, sont destinés à voir le jour où ils s'aimeront comme les membres d'une même famille. Cette guerre nous a appris que dans la lutte nous ne devons pas vivre dans l'isolement et que, dans la paix, nous ne devons pas nous retrancher derrière nos frontières respectives. Seules une compréhension et une confiance mutuelles permettront d'éviter à jamais toute guerre future.
>
> J'ai été profondément remué par ces paroles de Jésus-

Christ : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas que les autres te fassent » et « pardonne à ton ennemi ». Mes chers compatriotes, souvenez-vous aussi des conseils de clémence enseignés par nos anciens sages : « Ne te souviens pas des offenses passées » et « fais du bien à autrui ».

Nous n'avons cessé de répéter que notre ennemi était uniquement le militarisme japonais, et que nous n'avons pas haï le peuple nippon. Maintenant que l'ennemi est vaincu, nous devons respecter les conventions de l'armistice, et nous ne devons pas avoir le moindre désir de vengeance à l'égard de la population japonaise qui est innocente. Nous devons au contraire manifester notre sympathie à ce pauvre peuple japonais aveuglé par son clan militaire. Que tous les Chinois militaires et civils n'oublient pas ce que je dis.

Pour terminer, signalons simplement la chronique de R. E. M. Morris sur *le catholicisme aux Etats-Unis* dans DIEU VIVANT, l'article de A. Minon : *l'écclésiologie de nos frères séparés*, dans la REVUE ECCLÉSIASTIQUE DE LIÉGE (sept.), et la belle *déclaration des évêques allemands* à Fulda les 23 août dans les DOCUMENTS du centre d'information et de documentation de Strasbourg.

Nouvelles revues.

Saluons encore ce mois-ci les CHRONIQUES DE LA REVUE DES JEUNES, avec une rubrique de « culture religieuse » bien faite, recensant les meilleurs articles de la saison. ÉCOLE ET VIE, collection de cahiers édités par le mouvement chrétien de l'enfance (31, rue de Fleurus) et dont le but est d'étudier les rapports entre l'école et les mouvements d'enfants (180 pp., 4 hors-textes).

A. R. et A.-M. H.

25591. — Paris. Imp. Lahure. — 31.1064
— Le gérant de cette publication: —
R. P. Plé, 29, Bld de Latour-Maubourg, Paris-7e
Dépôt légal : Premier trimestre 1946. - N° d'ordre : 10.660.